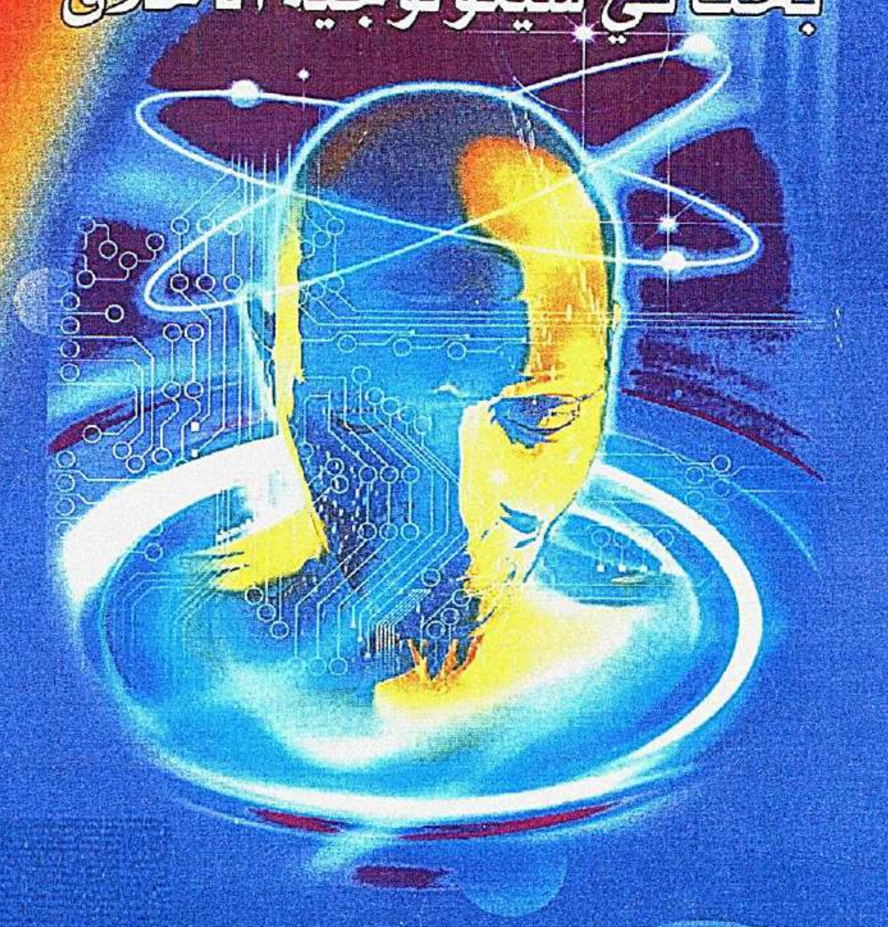
إريك فروم

الإنسان من أجل ذاته

بحث في سيكولوجية الأخلاق




تليجرام
مكتبة سور الأزبكية

إريـك فـروم

الإنسان من أجل ذاتـه

بحـث في سيكولوجيـة الأخـلاق

ترجـمة

محمود منقذ الهاشمي



مقدمة الترجمة العربية

إن البحث في المعايير المتعلقة بما ينبغي أن نفعله وألا نفعله يسمى « فلسفة الأخلاق ». وهي إذ تحدد لنا كيف علينا أن نتصرف بوصفنا قوى فاعلة تتخذ لا محالة شكل علم معياري. ولا بدّ لفلسفة الأخلاق كذلك من أن تدرس ما يمكن أن نفعله لتلبية مطالب التزام، أو لنقل ذلك بطريقة أخرى: إنها معنية أساساً بالمسؤولية الإنسانية. وليست المسؤولية ببسيط العبارة نتيجة للحرية، بل العكس: فأن يكون المرء مسؤولاً عن الآخرين وعن نفسه هو الأساس لما ندعوه « الحرية » بالمعنى الأخلاقي.

ولعل أكبر تحديين تواجههما فلسفة الأخلاق اليوم هما المطلقية والنسبوية. وبالنسبة إلى الأولى، يرى أصحابها أن المعايير الأخلاقية لكي تكون صحيحة يجب أن تكون « مطلقة »، ومن ثم فإن قضاياها الأخلاقية صحيحة قطعياً وأبدياً ولا تسمح بإعادة النظر ولا تسوّغها. والمطلقية سبب النزاعات المأساوية والكارثية، وللحروب التدميرية لا للسلام. ومن أبرز أمثلتها الثقافة الإمبريالية والثقافة الأصولية. وتقوم الثقافة الإمبريالية على الاعتقاد بالتفوقية الأساسية لشعب على بقية الشعوب التي لا يمكن أن تصل في أية مرحلة تاريخية - ولم تصل من قبل - إلى حالة التفوق، وهذا ما يبيح السيطرة عليها وعلى ثرواتها. وهي أساساً أيديولوجية تبرّر إخضاع الشعوب الأخرى واستغلالها بتعريفها من جانب واحد بأنها وثقافاتها

بدائية أو همجية أو إرهابية وعليها واجب حمايتها أو تحريرها أو الإنعام عليها. وقد لاحظ جاك دريدا في الخطاب الرسمي للإمبريالية الأمريكية، وعلى الرغم من الفصل المبدئي للدين عن الدولة، تمسّكه الجوهري بالكتاب المقدس، في عبارات من قبيل "فليبارك الرب أمريكا" و"فاعلي الشر" و"محور الشر" و"العدالة المطلقة".[1] إنها مثال على الكامن العنيف للثقافة في القصد والتطبيق على السواء. وفيه تؤدي الثقافة وظيفتها بوصفها النذير والأساس التصوري للحرب ولعنف الهيمنة الاستعمارية؛ وهي تؤدي وظيفتها في محاولة إخفاء أبسط أشكال الأنانية الجماعية وأقلها صقلاً. والكتّاب الذين تهيمن عليهم هذه الروح كثيرون، وتمكن في ذلك العودة إلى إدوارد سعيد وكتابه عن « الثقافة والإمبريالية ». وسيلاحظ القارئ كيف دعم مفكرون كثيرون، شعورياً ولا شعورياً، وبتحرر مدهش من الإحساس بالذنب، أهداف الإمبريالية الثقافية. وأذكر على سبيل المثال أن الفيلسوف الفرنسي إرنست رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢) استطاع من جهة أن يكتب كتاباً من نحو « حياة يسوع » وأن يكون في الوقت نفسه نصيراً للنظريات العرقية التي تضاهي نظريات النازيين.

والنقيض المتطرف للمطلقية هو النسبوية، التي يسميها الفيلسوف النمساوي كارل پوبر « وباء العصر ».

١- جاك دريدا، « ما الذي حدث في حدث ١١ سبتمبر ؟ »، ترجمة صفاء فتحي، مراجعة بشير السباعي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٣، ص ص ١١٩ - ١٢٠. ويشير الأستاذ محمد يوسف عدس في مقالته « نهاية الزمن: عقيدة الخوف والأمل في العقل الأمريكي » إلى تغلغل الفكر البروتستانتي الأصولي إلى التيار السياسي العام في الولايات المتحدة. ويقول: « ليس مستغرباً أن تسود مفردات هذه العقيدة على الخطاب السياسي للإدارة الأمريكية الحالية لأن المسيطرين عليها من المنتمين إلى هذه العقيدة - فمنها صيغت عبارات: مثلث الشر، وإمبراطورية الشر، والشيطان، وغير ذلك من عبارات. والحقيقة أن التوجه الأمريكي العنيف ونزعته الإمبريالية الطاغية لا تقف وراءه فقط مصالح وأطماع اقتصادية وبترولية ورغبة في النهب والسيطرة.» راجع مجلة "الهلال"، عدد مارس ٢٠٠٣.

وباء النسبوية

لقد بدأ شيوع النسبوية في النصف الثاني من القرن العشرين بأعمال الأنثروبولوجيين الذين أرادوا أن يوازنوا كفة الافتراضات الإمبريالية المتعجرفة. ولكن النسبوية أقدم من ذلك؛ فالمصطلح قد بدأ استخدامه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ويمكن القول إن وجوده الباكر قد ظهر في كتابات الفيلسوف الإنجليزي جون غروت John Grote سنة ١٨٦٥. واستخدمه كذلك هوسرل في كتابه « الأبحاث المنطقية » سنة ١٩٠٠.

ويزعم النسبوي أنه لا وجود لمعايير صحيحة مستقلة تحدد ما الذي يجعل الاعتقاد عقلياً. وما يُعدّ «سبباً وجيهاً » للاعتقاد بمعتقد سيتفاوت من ثقافة إلى ثقافة، وليس هناك سبب موضوعي لإيثار أية مجموعة من المعايير.[٢] والنسبوية قائمة على أن كل الممارسات الخاصة يجب أن تُفهم وتقوَّم ضمن سياق ثقافة ما؛ وهي تنكر محاولة الحكم بشأن ثقافة بقيم ثقافة أخرى أو لترتيبها وفقاً لمخطط هرمي. وتنطوي أطروحة النسبوي الثقافي على قضيتين، الأولى هي أن الفروقات في الأنظمة القيمية للبشر هي نتيجة لاختلاف الشروط التاريخية لكل منها، والثانية أن قيم الفرد مستقاة من الثقافة التي ينتمي إليها الفرد.[٣] وقد تتبدل مجموعة المعايير التي يعتقد بها

---

(٢) راجع جون كوتنغهام، « العقلانية »، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب١٩٩٧، ص ١٦٦.

(3) Richard Brand, « *Ethical Theory* » (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1959),p. 271.

وراجع كذلك: د.عادل ضاهر، « الأخلاق والعقل »، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان ١٩٩٠، ص ١٤٨.

حسب الظروف، ومع ذلك فإن النسبوية الأخلاقية ترى أن كل الآراء الأخلاقية صحيحة بالتساوي.[٤]

ومن الجدير بالذكر أن النسبوية ليست مجرد مفهوم عند بعض الكتّاب وحسب، وإنما هي فكرة شائعة جداً في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية العامة أيضاً. إن مقدمتها المنطقية هي « كل شيء نسبي ». فما تقول إنه خير هو خير بالنسبة إلى مفهومك للخير، وهو لا يُلزمني، وما تراه واجباً إنما هو واجب حسب ثقافتك لا ثقافتي، وما كنت أراه سيئاً فقد كان سيئاً بالنسبة إلى منظومة قيم لم أعد أعتقد بها الآن، وهكذا.

أولاً، إن النسبوية **relativism** تجعل النسبية **relativity** مطلقة ولا ترى أي شمول. فهي تنفي المطلق نفياً مطلقاً. ولكن النسبية تعترف بوجود المطلق؛ فسرعة الضوء، كما تقول الفيزياء الحديثة، مطلقة بمعنى أنها مستقلة وثابتة وغير نسبية وغير مشروطة. وعلى العموم، فإن المادة في حركتها غير مشروطة وغير محددة بأي شيء، فهي أبدية وغير قابلة للنفاد، أي أنها مطلقة. وكل الأشياء النسبية هي جزء من كل فهي بهذا المعنى تشتمل على عنصر المطلق؛ فما هو نسبي في سياق هو مطلق في سياق آخر. فإذا كنا نرفض المطلقية التي لا ترى نسبية الأشياء، فإننا نرفض كذلك النسبوية التي لا تلاحظ أي شمول. وعندما أتحدث عن الاختلافات النسبية بين شخصين أحدهما عربي والآخر صيني أو فرنسي، فيجب أن أكون واعياً للأمور التي تجمعهما وتشملهما وهي إنسانيتهما المشتركة. فكل تعريف للإنسان يشملهما، وكل ما هو من الإنسان هو من خصائصهما. وإن لم يكن لديّ هذا الفهم للشمول بالإضافة إلى النسبية، فأنا أغالط.

(4) Ibid., p. 271.

وتتضح المغالطة النسبوية في مواقف الكثير من ساسة العالم الثالث حين يتحدثون عن نوع نسبي من الديمقراطية المستمدة من سياقها التاريخي والاجتماعي والثقافي بمعزل عن سياقات العالم، في حين يمارسون نظاماً توتاليتارياً لا علاقة له البتة بأية سمة من السمات التي تحدد الديمقراطية. وفي خلفية المجادلات المتعلقة بشمولية الحقوق الإنسانية بين البلدان الغربية وبلدان العالم النامي تكمن المحاولة لإضفاء النسبوية على الثقافة السياسية للغرب، التي نشأ منها تراث الحقوق الإنسانية الحديثة. فهي بهذا المنظور النسبوي وليدة ظروف أوربية ولا مجال لتعميمها على كل شعوب العالم. وأية محاولة من أي شخص لنقد الأنظمة والممارسات السياسية لبلد آخر تواجَه لا محالة بتهمة التدخل في الشؤون الداخلية لدولة ذات سيادة.

والنسبوية تضللنا بمقدار ما تضللنا المطلقية. فالنسبوية لا تعترف أن هناك مجالاً للتقاطع تتلاقى فيه الاتجاهات المختلفة من مختلف الثقافات والحضارات. وهي إلى ذلك ترفض مهمة الإسهام في تعايش الشعوب المختلفة. فليست النسبوية ممكنة إلا بالنسبة إلى الثقافات المنغلقة. وينطلق أتباعها من فهم مجرد لمصطلح « السياق ». وهم يعطون الانطباع بأن السياقات الحياتية المنفصلة زماناً ومكاناً، التي يتحرك فيها الناس ويعملون، إنما هي محكمة الإغلاق على الخارج ومتّصفة في الداخل بالتجانس الثقافي. ولكن هذا ليس صحيحاً البتة. فكل سياق كان على الدوام مرتبطاً بالكثير من السياقات الأخرى بطرق عدة، واليوم يجب أن نتوقع حتى في السياقات الحياتية العامة عنصر « التعددية » الثقافية الذي يجعل البحث عن مجال التقاطع بين المعتقدات المشتركة إلزامياً. ويصف يوهان غالتونغ **John Galtung**، رائد دراسات السلام، هشاشة النسبوية الثقافية بأنها « الميل إلى اتخاذ شكل التسامح السلبي بدلاً من المحاولات الفعالة للتعلم من الثقافات الأخرى.»[٥]

---

(5) John Galtung,and Daisaku Ikeda, « *Choose Peace* », Trans. And ed. Richard Gage (East Haven, CT: Pluto Press, 1995), p. 127.

على أن النسبوية داحضةٌ ذاتَها. ومن أبرز الأمثلة على ذلك ما قدّمه فرويدي بريطاني أورثوذكسي زعم أن "كل الأحكام البشرية، وحتى العقل نفسه، ليست غير أدوات للاشعور؛ وهذه الاقتناعات الدقيقة ظاهرياً التي يمتلكها الشخص الذكي ما هي إلا نتائج محتومة للأسباب المدفونة في المستويات اللاشعورية من نفسه." فهذا الزعم يقضي على نفسه بوضوح لأنه إذا كانت « كل » الأحكام تحددها القوى اللاشعورية، وهذا يجعلها بمعنى من المعاني مشتبهاً بها، فلا بد من أن ينطبق هذا الزعم على أحكام هذا الفرويدي نفسه.[٦] ومن الأمثلة على التناقض الذاتي في النسبوية كذلك ما قاله ميشيل فوكو تأييداً لها ضد الشمولية الأخلاقية: "إن البحث عن شكل أخلاقي من شأنه أن يكون مقبولاً من كل شخص بمعنى يخضع له كل شخص يبدو لي كارثياً." ولكنه عندما جوبه بمسألة الحقوق الإنسانية ومطالبتها بالمشروعية الشاملة، فإنه بوصفه مثقفاً تقدمياً قد انحاز إلى جانب الحقوق الإنسانية. وتناقض فوكو هذا يشبه تناقضه بين نقده الحماسي للقوة وفرضيته، المستمدة من نيتشه، بأن كل الحجج، بما فيها حجة المرء نفسه، ليست سوى تدابير للقوة، وليست سوى التعبير عن « إرادة القوة ».[٧]

والآن بعد أن نظرنا إلى النسبوية في عدم تماسكها المنطقي وتطرفها وسوء فهمها العلمي للنسبية، علينا أن نمتحنها من الوجهة الأخلاقية الخالصة ونسأل: هل يمكن للبشرية بهذا الموقف النسبوي أن تردّ على تحديات العولمة، وعلى ما يشهده كوكبنا من تخريب هائل للبيئة ومن حروب تدميرية فظيعة ومن منازعات دموية طاحنة ومن إخماد واسع النطاق لإنسانية الإنسان وقدراته الإبداعية ؟ هل يمكن

---

(٦) راجع « العقلانية »، ص ١٦٧.

(7) Karl–Otto Apel, « *Do We Need Universalistic Ethics Today*? » Universitas, Vol. 35, Second Quartal, 1993.

بموقف عدم المبالاة وإغضاء النظر تجنّب التأثير المروّع لهذا العنصر التدميري أو ذلك في هذه الثقافة أو تلك ؟ إنه لأمر خطير أن نعتقد بذلك. ولكن، وكما قال إريك فروم، "بما أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش من دون قيم ومعايير، فإن هذه النسبوية تجعله فريسة سهلة لأنظمة القيم غير العقلية." أي للمعايير التسلّطية. والنسبوية عند فروم هي انحراف عن عدم الدوغمائية والوجه السلبي له.

وكثيراً ما يدعي النسبويون أنهم واقعيون يرون أن مشكلة الأخلاق من مخلّفات الماضي. يقول فروم في الفصل الأخير من كتابه « الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق »: "يقولون لنا إن التحليل السيكولوجي والسوسيولوجي يُسفر عن أن القيم كلها هي مجرد قيم بالنسبة إلى ثقافة معينة. ويقترحون أن تضمن فعاليتنا المادية وحدها مستقبلنا الشخصي والاجتماعي. ولكن هؤلاء 'الواقعيين' جاهلون ببعض الحقائق القاسية. إنهم لا يرون أن فراغ الحياة الفردية وانعدام التخطيط فيها، وأن الافتقار إلى الإنتاجية وما يتبعه من افتقار المرء إلى الإيمان بنفسه وبالبشر، إذا طالت مدته، أدى إلى الاضطرابات الانفعالية والذهنية التي من شأنها أن تعطّل قدرة الإنسان على تحقيق مآربه المادية".

ومن الجدير بالملاحظة أن وباء النسبوية قد وصل إلى الترجمة عند بعض المثقفين العرب عندما ترجموا مصطلح « التوتاليتارية » **totalitarianism** بـ « الشمولية ». صحيح أن بعض كتّابنا يفضلون استخدام المصطلح بلفظه الأجنبي « التوتاليتارية »، أو يترجمونه إلى « الاستبدادية الشمولية »، لأن المصطلح أصبح في العالم كله ذا دلالة تبخيسية منذ أربعينيات القرن الماضي، ولأن مصطلح « الشمولية » الذي يقابله في اللغة الإنجليزية **universality** لا يمكن أن يكون ترجمة وافية له لأن الديمقراطية شمولية والإنسانية شمولية كذلك، فإن بعض المترجمين والكتّاب عندما يترجمون « التوتاليتارية » بـ « الشمولية » يتركون الانطباع

بالنسبوية وبأن الشمولية - في ذاهّا - تستحق الاستهجان. على أن الاعتراض على التوتاليتارية ليس لأنها شمولية بل لأنها نظام قمعي يتدخّل في كل كبيرة وصغيرة وتخضع لسيطرة الدولة فيه كل جوانب الحياة ذات الدلالة السياسية الفعلية أو الكامنة. وهو نظام يختلف عن النظام الاستبدادي العادي الذي يسمح بالروابط المستقلة والأحزاب المتنافسة كنظام الملك فاروق في مصر، مثلاً. والديمقراطية هي أحد الاتجاهات الشمولية، وهي تسري على شكل الحكم والمنهج التربوي والثقافة وعلاقة الإنسان بالإنسان في الأسرة والمجتمع والدولة وما إلى ذلك.

الشمولية النسبية -

في مواجهة المطلقية، التي تمثّلها الإمبريالية والأصولية، والنسبوية التي تؤدي إلى الانتهازية وإلى عدم الاكتراث تجاه السمات التدميرية في بعض الثقافات، التي أبقت على مر الزمان منطق الاستبعاد والمجابهة العنيفة، نشأ في فلسفة الأخلاق تيار الشمولية النسبية، التي تبحث في المعايير التي تتخطّى الثقافات الخاصة وتتعامل جوهرياً مع الحياة وسلامة كل البشر. وهي بالمقارنة مع النسبوية تمثّل ضرورة التبصّرات الأخلاقية المهمة لكل البشر، بقطع النظر عن ثقافاتهم الخاصة، وهي أساسية جداً ويمكن أن يعتمد عليها القانون. ولكنها بالمقارنة مع المطلقية تمثّل أن التبصرات الأخلاقية ليست أولية إلا على المستوى التاريخي فهي لذلك نسبية. والمثال البارز على الشمولية النسبية هو « حقوق الإنسان ». فالمعايير شمولية، ولكنها خاضعة للمراجعة والتنقيح عبر التاريخ. وكما أشار جاك دريدا، "فمنذ الثورة الفرنسية ومع أول إعلان لهذه الحقوق وحتى الحرب العالمية الثانية، لا تتوقف حقوق إنسان عن أن تصبح أكثر ثراء ودقة وتحديداً. (حيث أصبحت هناك حقوق

للمرأة، كما أصبحت هناك حقوق للطفولة، وحق في العمل، وحق في التعليم، وحقوق للإنسان تتعدى 'حقوق الإنسان المواطن، الخ) ولكي نأخذ تاريخية هذه الحقوق بعين الاعتبار وإمكانية استكمالها بشكل تتأكد به يجب علينا ألا نمنع أنفسنا أبداً من مساءلة جميع هذه المفاهيم المتعلقة بها..."[٨] وكان الباحث الألماني كريستيان توموشات من الباحثين الذين درسوا «الإعلان العالمي للحقوق الإنسانية» في صيغته الحالية، وقد أشار إلى ما فيه من نقاط ضعف تستوجب المعالجة.[٩]

ويعرّف إريك فروم فلسفة الأخلاق الشاملة بأنها «معايير السلوك التي هدفها نمو الإنسان وتفتحه.» وهي معايير ليست مطلقة حتى إن تأسست على العلم، لأن المعرفة العلمية كما يؤكد فروم « ليست المعرفة المطلقة بل الأفضل؛ وهي تحتوي على أحسن ما يكون من الحقيقة في مرحلة تاريخية معينة.»

وتهتم الشمولية النسبية بالحوار بين الثقافات سبيلاً إلى انتشار الروح الإنسانية والكوكبية، وتركّز على مجال التقاطع الذي تلتقي فيه الاقتناعات الأخلاقية من مختلف الثقافات. ويقول فروم: «وبالفعل تُسفر الأنظمة الأخلاقية لكل الثقافات الكبيرة عن تشابه مدهش فيما يُعدّ ضرورياً لنمو الإنسان، الذي تنبع معاييره من طبيعة الإنسان والشروط الضرورية لنموّه». وبالنظر إلى التحديات الحالية ينبغي أن يتوسع مجال التقاطع ويقوى. إلا أن المحاولة الرامية إلى تحديد مجال التقاطع سوف تكون ذات خصيصة منظورية على الدوام، أي ستخضع للمنظور النسبي. ولا ضرر في ذلك.

---

(٨) جاك دريدا « ما الذي حدث في حدث ١١ سبتمبر؟ » ص ص ١٤٧ - ١٤٨.

(٩) راجع الفصل الثالث من كتاب « الإسلام وعالمية حقوق الإنسان »، ترجمة واختيار محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب ١٩٩٥.

العلم والأخلاق

كانت مجالات النظر في الأخلاق عبر القرون هي الفلسفات والأديان والأعراف الاجتماعية، وكان العلم القائم على النموذج الإرشادي القديم يلبس لبوس الحيادية ويقول إنه « لا للخير ولا للشر ». وقد نظر الناس إلى تقدم العلوم على أنه في ذاته خير. ومن الواضح أنه لم يكن كذلك، ويعرف الناس كافة أن نتائج الأبحاث العلمية قد استُخدمت في غايات شديدة الهول. وكانت الغاية المرسومة للعلم هي السيطرة على الطبيعة واستغلالها. وقد استخدم فرنسيس بيكون استعارة بالغة الأبوية والفحش في رؤيته أن الطبيعة امرأة، وأن ما يفعله العالم إنما هو هتك أسرارها.

وإلى جانب النموذج الإرشادي القديم في العلم ظهر حديثاً نموذج إرشادي جديد يدعو إلى علم الحكمة بدلاً من علم الحيلة، وإلى التعاون مع الطبيعة بدلاً من السيطرة عليها. ومن هذا المجال برز في العقدين الماضيين تمييز علمي بين «الإيكولوجيا العميقة» و« الإيكولوجيا الضحلة ». وفي الإيكولوجيا الضحلة يوضع البشر فوق الطبيعة أو خارجها، ويتوافق هذا المفهوم مع السيطرة على الطبيعة، فلا تُرى القيمة إلا في البشر، ولا تُعطى للطبيعة إلا قيمة استعمالية، أو قيمة أداتية. والبشر في الإيكولوجيا العميقة هم جزء حقيقي من الطبيعة، مجرد خيط من نسيج الحياة.

كانت الأبحاث العلمية تتحدّد بمنظومة قيم المجتمع، وبالعقلية النفعية الذرائعية للمستفيدين. فقد كان العلم ذا موقف سلبي، يمكن أن يستخدم في أي اتجاه. وإذا وُجد في تاريخ العلم أحرار أحياء الضمير رفضوا استغلال نتائج أبحاثهم لمآرب خطرة على البشرية، فقد تعرّضوا للأذى ودفعوا ثمن مواقفهم الأخلاقية. ونذكر

هنا، على سبيل المثال، أن الفيزيائي الأمريكي روبرت ج. أوپنهايمر Robert J. Oppenheimer قد فضّل أن يحال إلى المحكمة لمعارضته إنتاج القنبلة الهيدروجينية على أن يقوم بعمل شديد الأذى للبشر، ولا سيما بعد أن رأى استسهال الحكومة الأمريكية لإلقاء القنبلة الذرية في الحرب العالمية الثانية.

وقد بيّن العالم الأمريكي فريتجوف كاپرا في كتابه « نقطة الانعطاف » أوجه القصور التي ليس بإمكان النموذج الإرشادي القديم في العلم أن يحلها، وهي تهديد الحرب النووية، وتخريب بيئتنا الطبيعية، واستمرار الفقر في أنحاء العالم. واليوم فإن ترابط المشكلات والنظر إلى المستقبل وتحمّل المسؤولية عن الأجيال القادمة من المسائل المحورية في التفكير العلمي القائم على النموذج الإرشادي الجديد. ونشهد في هذه الأيام تشكلاً جديداً صاعداً لاقتران العلم بالأخلاق الإنسانية والحكمة، وانفصالاً عن الحيادية، والنسبوية، وعدم الاكتراث.

وكانت النزعة السائدة في علم النفس تهيمن عليها النسبوية الأخلاقية، وكان التأكيد منصباً على « التوافق » لا « محبة الخير ». وكان العلم في النموذج الإرشادي القديم يقوم على « الاختزالية »، ولكنه في النموذج الإرشادي الجديد يهتم بفهم الكل والكل الأكبر. وبناء على الاختزالية فقد وضعت « السلوكية »، التي هي الثورة الأولى في علم النفس، كل ثقلها على البيئة الخارجية (أي مثيرات العالم الخارجي) من حيث هي العامل الضابط للسلوك. ولكن « التحليل النفسي »، الذي هو الثورة الثانية في النفس، قد أكّد دور البيئة الداخلية (أي المثيرات الداخلية في شكل دوافع وغرائز). وكما يقول فلويد ماتسون، فإن نظرية فرويد مع كل اختلافها عن السلوكية توافق على رؤية الإنسان آلةً واستجابة. على الرغم من أن المثيرات التي تفرض إرادتها على الإنسان تأتي من الداخل وليس من الخارج.[١٠]

---

(١٠) راجع فلويد ماتسون، « النظرية الإنسانية: الثورة الثالثة في علم النفس » ترجمة بلال الجيوسي، مجلة « المعرفة » السورية، العدد ١٨٤، حزيران ١٩٧٧.

ثم حدثت الثورة الثالثة في علم النفس بظهور علم « علم النفس الإنساني »، وكان إريك فروم أحد أبرز أقطابه كما يشير إلى ذلك أنتوني سوتيك ومايلز فيش في كتابهما « قراءات في علم النفس الإنساني » وجيمس بوغنتال في كتابه «تحديات علم النفس الإنساني » وفلويد ماتسون في كتابه « الصورة المشروخة » وسواهم. والسمة الأساسية في علم النفس الإنساني هي التركيز على الشخص الإنساني، وعلى الفرد في تفرّده وكليته، وعلى العلاقات بين البشر وأهميتها في تفتّح الشخصية. وتمثل هذه الثورة حركة مقاومة لكل ضروب الطغيان على العقل الإنساني وخط التزام بالدفاع عن حرية الإنسان السيكولوجية.

ويرى فروم أن فرويد قد أخطأ كثيراً في فصله علم النفس عن الأخلاق، في تجاهله أن الشخصية البشرية لا يمكن فهمها إلا إذا نظرنا إلى الإنسان في كليته، التي تتضمن حاجته إلى العثور على جواب عن السؤال عن معنى وجوده وإلى اكتشاف المعايير التي ينبغي أن يعيش وفقاً لها.

فرويد وفروم

إن للنموذج الإرشادي القديم في العلم جذرين أساسيين، أحدهما العلم الميكانيكي والآخر نظام القيم الأبوي.[١١] وقد كان لكلا هذين الجذرين تأثيره السلبي في فكر فرويد. ومن الأمثلة الكثيرة على أبوية فرويد نذكر عقدة أوديب، وكيف أخفق في تقديم البرهان على صحة ملاحظاته حين حلل حالة هانس الصغير، وقدم معلومات كان أميناً في نشرها ولكنه لم يستطع أن يرى ما منعه تحيّزه الأبوي

(11) Fritjof Capra, « *Belonging to the Universe* », Harper Collins, San Francisco, 1992, p. 69.

من ذلك. وينقده فروم بأنه "يذكر عدم قيام أبوي هانس بالتهديدات وأنهما كانا مهتمين كل الاهتمام بسعادة الطفل، على حين أن التهديدات وأعمال الإغراء واضحة كل الوضوح إلى حد أن المرء يراها ولو أغمض إحدى عينيه."[١٢] وفي دراسة مفصّلة ونقد دقيق لبحث فرويد « تحليل المخاوف المرضية لصبي في الخامسة من عمره » يصل فروم إلى أن المخاوف الحقيقية التي كابدها هانس قد سبّبتها الأم، وليس الأب، ويختمها بقوله: « يبدو أن فرويد قد تأثّر بتحيّزه للسلطة الأبوية والفوقية الذكورية، ففسّر المادة الاختبارية بطريقة أحادية الجانب، وأسقط من حسابه عدداً من المعلومات التي تناقض تفسيره.»[١٣] وخلافاً لفرويد، كان فروم يرى في المؤالفة بين المبدأ الأبوي والمبدأ الأمومي الحل الأمثل القابل للتطبيق، حيث «يحل فيها محل التضاد بين الرحمة والعدل اتحادهما على أرفع مستوى». وسأكتفي الآن بهذه الإشارة إلى الفارق الأساسي بين هذين العالمين في النقطة المتعلقة بالنزعة الأبوية.

وسأنتقل الآن إلى الجذر الآخر وهو العلم الميكانيكي وتأثيره في فرويد. فقد كان فرويد تلميذاً لـ « فون بروكه » **Von Brücke**، وهو عالم نفسي كان من أبرز ممثلي المادية الميكانيكية، ولا سيما في شكلها الألماني. وكان هذا النمط من المادية قائماً على أساس أن لكل الظواهر النفسية جذورها في عمليات فيزيولوجية محدّدة وأنها من الممكن أن تفسّر وتُفهم فهماً كافياً إذا عرف المرء هذه الجذور. فكان على فرويد في بحثه عن جذور الاضطرابات أن ينقّب عن الأساس الفيزيولوجي للدوافع، وكان العثور على هذا الأساس حلاً مثالياً، مادام يلائم كلاً

---

(١٢) إريك فروم، « أزمة التحليل النفسي » ترجمة محمود منقذ الهاشمي، وزارة الثقافة، سلسلة الدراسات النفسية رقم ١٨، دمشق ١٩٨٦، ص ٦٧.

(١٣) « أزمة التحليل النفسي »، ص ١١٩.

من مطالب الفكر المادي وبعض الاكتشافات الاختبارية لدى مرضى زمانه وطبقته الاجتماعية. وتأسيساً على ذلك كان فرويد يرى الإنسان نظاماً مغلقاً تقوده قوتان هما حفظ الذات والدوافع الجنسية. وللثانية جذورها في العمليات الكيميائية ــ الفيزيولوجية التي تنشط بأسلوب ذي دورين. والدور الأول يزيد التوتر والألم؛ والثاني يخفف التوتر فيخلق « اللذة » التي يُشعَر بها ذاتياً.[١٤]

وكما أوضح فروم في كتابه « الإنسان من أجل ذاته » فقد حاول فرويد أن يعلل الطبيعة الدينامية لسمات الطبع بدمجه علم الطباع لديه مع نظريته في اللبيدو. ووفقاً لنمط التفكير المادي الشائع في العلوم الطبيعية في أواخر القرن التاسع عشر، الذي افترض أن الطاقة في الظواهر الطبيعية والفيزيائية كيان حقيقي وليس اتصالياً، اعتقد فرويد أن الدافع الجنسي مصدر كل طاقة الطبع. وفسّر سمات الطبع المختلفة بأنها « تصعيدات » للأشكال المتنوعة من الدافع الجنسي أو « تشكلات ارتدادية » ضدها. وأوّلَ الطبيعةَ الدينامية لسمات الطبع بأنها تعبير عن مصدرها اللبيدي.

وأدى تقدم النظرية التحليلية، منسجماً مع تقدم العلوم الطبيعية والاجتماعية، إلى مفهوم جديد تأسس، لا على الفرد المنعزل قبل كل شيء، بل على علاقة الإنسان بالآخرين وبالطبيعة وبنفسه. وأهم اختلاف لنظرية فرويد عن نظرية الطباع عند فروم هو أن الأساس الجوهري للطبع لا يتمّ النظر إليه في الأنماط المختلفة للنظام اللبيدي بل في الأنواع المختلفة من اتصال الشخص بالعالم، بناء على مفهوم التشابك وتأكيد العلائق بدلاً من الأشياء. وفي سيرورة العيش، يصل المرء نفسه بالعالم باكتساب الأشياء واستيعابها وبوصل نفسه بالناس (وبذاته). وفروم يدعو

(١٤) نفسه، ص ٥٠.

الأمر الأول عملية الاستيعاب؛ والثاني عملية المشاركة الاجتماعية. وكلا الشكلين من الاتصال « مفتوح » وليس، كما هو الأمر عند الحيوانات، محدداً غريزياً.

وكـــان فـــرويد بناء على نظريته فـــي الليبيدو قد افترض أن محبة الذات أو « النرجسية » إنما تنشأ عن انسحاب الليبيدو من الأشياء وتحوله إلى شخص المـــرء. وعنده أنه كلما وجّهت الحب نحو العالم الخارجي قلّ الحـــب المتـــروك لنفـــسي، والعكس صحيح. وقد بيّن فروم أن الملاحظات السيكولوجية تنفي هـــذا الأمـــر، وليس ثمة تناقض بين محبة المرء لذاته ومحبته للآخرين. ويقول فروم: "وإذا كان المرء قادراً على الحب بطريقة إنتاجية، فهو يحب نفسه أيضاً؛ وإذا كان لا يـــستطيع أن يحب إلا الآخرين، فإنه لن يستطيع أن يحب على الإطلاق."

وكان فرويد قد تحدث عن الأنا الأعلى، ويقابله عند فروم « الضمير التسلّطي ». ولكـــن فـــروم يميّز بين نوعين من الضمير هما « الضمير التسلّطي » و« الضمير الإنساني ». وليس الضمير الإنساني صوت سلطة نتوق إلى إرضائها ونخشى إغضابها وقد انغلّت في ذاتنا؛ إنه صوتنا، الموجود في كل كائن بشري والمستقل عن العقوبات والمكافآت الخارجية. والضمير الإنساني هو استجابة شخصيتنا الكلية لأدائها الوظيفي الصحيح أو اختلال أدائها الوظيفي، وليس استجابة لهذه القدرة أو تلك وإنما لجماع قدراتنا الذي يشكّل وجودنا البشري والفردي.

وسيكولوجية فرويد هي سيكولوجية « الندرة »، وحتى نظريته في الليبيدو قائمة على الندرة، ولم يستطع أن يرى، كما رأى فروم، جوانب « الوفرة » في الإنسان. فقد رأى أن مجاهدة الإنسان من أجل « الشهوة » ناجمة عن حاجته إلى التحرر من التوترات المؤلمة، ولم يتمكن من رؤية « الشهية » التي هي ظاهرة من ظواهر الوفرة تهدف إلى المزيد من الشدة والعمق في التجارب الإنسانية. وبناء على

اقتصاره على جوانب الندرة لم يستطع أن يرى الكثير من الجوانب المشرقة في الإنسان كالضمير الإنساني والشخصية الإيجابية والتوجه الإنتاجي ما إلى ذلك.

إلا أن هذه الإشارات إلى بعض الاختلافات بين سيكولوجية فرويد وسيكولوجية فروم يجب ألا تؤخذ على أنها تعني أن فروم قد طرد من نظامه السيكولوجي كل مفهومات فرويد. ففي كل تطور علمي، وكل ثورة علمية، نجد أن النظام العلمي الجديد قد احتفظ ببعض المعطيات السابقة ولكن ضمن إطار مفهومي جديد.

فروم والنموذج الإرشادي الجديد في العلم

كان توماس كون قد بيّن بالحجج أنه ما إن تصبح لنظرية تعليلية معينة أو أنموذج تفسيري معين السيطرة عند جماعة علمية حتى يرفض العلماء السماح بأن تدحضها النتائج الشاذة. فالنماذج الإرشادية السائدة والمتخندقة التي تسيطر على فكر الجماعة العلمية تتمتّع بنوع من الحماية الخاصة: "إن النظرية العلمية ما إن تصل إلى حالة النموذج الإرشادي السائد والمتخندق حتى يُعلَن أنها لا تصبح غير صحيحة إلا إذا كان في الميسور أن يحل محلها نموذج إرشادي بديل." والعلم العادي هو مسألة حل رتيب للغز يتواصل ضمن مصطلحات النموذج الإرشادي السائد. وهيهات إلا في عهود الأزمة العلمية، عندما تصبح النتائج الشاذة صعبة القياد ويقدم نموذج إرشادي بديل نفسه أن يتغيّر نموذج إرشادي أساسي أو تحدث ثورة في الفكر العلمي.[١٥]

---

(١٥) راجع جون كوتنغهام، « العقلانية »، ص ص ١٦١ ـــ ١٦٢.

ويشرح توماس كون ما يقصده بالثورات العلمية: "الثورات العلمية مقصود بها هنا سلسلة الأحداث التطورية غير التراكمية، التي يُبدَّل فيها نموذج إرشادي قديم، كلياً أو جزئياً، بنموذج إرشادي جديد متعارض معه."(١٦) ويقول أيضاً: "عندما تتغير النماذج الإرشادية يتغير معها العلم ذاته."(١٧) والنموذج الإرشادي العلمي، وفقاً لـــ « كون »، هو مجموعة من المنجزات - ويعني بذلك المفهومات، والقيم، والتقنيات، وهلم جرا - التي تشترك فيها جماعة علمية وتستخدمها تلك الجماعة لتحديد المشكلات الحقيقية وحلولها. وعلى ذلك فإن البحث العلمي هو جزء من النموذج الإرشادي، لأنه جزء من القيم التي تشكل الأساس للنظريات العلمية.

وقد نظر العالم الأمريكي فريتجوف كاپرا نظرة أوسع فرأى أن النموذج الإرشادي العلمي إنما هو جزء من نموذج إرشادي اجتماعي أوسع يشكل الأساس لتنظيم مجتمع معين أو تنظيم العلم في جماعة علمية محددة. ويرى كاپرا أن النموذج الإرشادي الاجتماعي هو مجموعة من مفهومات وقيم ومعقولات تشترك فيها جماعة تشكل رؤية معينة للواقع وتكون الأساس للطريقة التي تنظّم الجماعة بها نفسها.(١٨)

وهنا نلاحظ التماثل بين مفهوم « النموذج الإرشادي الاجتماعي » **social paradigm** عند كاپرا ومفهوم « الطبع الاجتماعي » **social character** عند فروم. فالطبع الاجتماعي عند فروم ليس طبع الفرد بل طبع الجماعة وسلوك الفرد

---

(١٦) توماس كون، « بنية الثورات العلمية »، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة رقم ١٦٨، الكويت ديسمبر (كانون الأول) ١٩٩٢، ص ١٤٣.

(١٧) « بنية الثورات العلمية »، ص ١٦٥.

(18) Fritjof Capra, op. cit., p 34.

بما ينسجم مع **الأنموذج** الذي يقدمه المجتمع من خلال ما يدعوه الطبع الاجتماعي. وعنده أن أي مجتمع، لكي يحافظ على بقائه، يتحتم عليه أن يشكل طبع أعضائه **بطريقة يريدون بها أن يفعلوا ما عليهم أن يفعلوه**؛ ولا بد من أن تصبح وظيفتهم الاجتماعية ذات صفة ذاتية وتتحول إلى شيء يشعرون أنهم مدفوعون إلى القيام به، بدلاً من أن تكون شيئاً مُكرَهون على فعله. ولا يمكن للمجتمع أن يسمح بالانحراف عن هذا الأنموذج، لأن هذا « الطبع الاجتماعي » إذا فقد تماسكه ورسوخه كفّ الكثير من الأفراد عن القيام بما يُتوقّع منهم أن يفعلوه، وتعرّض بقاء المجتمع **بصورته المحدّدة** للخطر. وتختلف المجتمعات وجوباً في الصرامة التي تفرض بها طبعها الاجتماعي، وفي مراقبة المحرّمات لحماية هذا الطبع، ولكن في كل المجتمعات توجد محرّمات، وانتهاكها يؤدي إلى المنبوذية.

وبناء على ذلك فإن تطور أي مجتمع يسبقه تطور في طبعه الاجتماعي. ونتيجة لما يشهده عصرنا من تحولات في الطباع الاجتماعية ــ أو النماذج الإرشادية الاجتماعية حسب كابرا ــ يحدث في العلم تحوّل في النموذج الإرشادي، ولكن بظهور النموذج الإرشادي الجديد في العلم لم يُزل النموذج الإرشادي القديم بل أخذ في التقهقر. ولعل جانباً من أهمية فروم يكمن في تمثيله – في وقت مبكر نسبياً – للنموذج الإرشادي الجديد في العلم، وإذا كانت الملاحظات السابقة قد أشارت إلى ذلك، فسنحاول الآن أن نكمل الصورة.

إن المعيار الأهم في العلم القائم على النموذج الإرشادي الجديد هو التحوّل من الأجزاء إلى الكل. ففي النموذج الإرشادي القديم كان يُعتقد أنه في أي نظام مركّب، يمكن أن تُفهم ديناميات الكل من خواص الأجزاء. والعلاقة بين الأجزاء والكل معكوسة في النموذج الإرشادي الجديد. فلا يمكن أن تُفهم خواص الأجزاء إلا من ديناميات الكل. والتحول الذي كان بالغ الإثارة في الفيزياء كان تحولاً من

رؤية العالم الفيزيائي بوصفه مجموعة من الكينونات المنفصلة إلى رؤية شبكة العلاقات. ولكن يمكن لأغراض تعليمية فقط فصل الجزء مؤقتاً.(١٩)

وكنا قد أشرنا إلى التطور الذي حدث في التحليل النفسي بالاتجاه إلى دراسة علاقة الإنسان بالآخرين وبالطبيعة وبنفسه. وجرى افتراض أن هذه العلاقة ذاتها التي تحكم وتنظّم الطاقة تظهر في المجاهدات الانفعالية للإنسان. ووفقاً لذلك عَرّف ه. س. سوليڤان H. S. Sullivan، وهو أحد رواد هذه الرؤية الجديدة، التحليل النفسي بأنه « دراسة العلاقات الشخصية المتبادلة.» وقد قام بعض الباحثين بتصنيف فروم وسوليڤان وهورني في مدرسة تحليلية نفسية واحـــدة، أطلقوا عليها « الفرويدية الجديدة ». إلا أن فروم الذي كان سباقاً إلى نبذ التفكير الطولاني قد اعترض على هذا التصنيف وقال: «على الرغم من أن هورني وسوليڤان وأنا نُصنّف عادة في مدرسة 'ثقافية' أو 'فرويدية جديدة' واحدة، فإن هذا التصنيف يكاد يبدو غير مبرّر. فعلى الرغم من أننا كنا أصدقاء، وعملنا معاً، وكانت لنا بعض الآراء المشتركة – ولا سيما في الموقف النقدي من نظرية الليبدو – فإن الاختلافات بيننا أكبر من الاتفاقات، وبخاصة في وجهة النظر الثقافية. إن 'هورني' و'سوليڤان' آمنا بالنماذج الثقافية بالمعنى التقليدي، على حين أن منهجي قد تأسس على تحليل القوى الاقتصادية والسياسية والنفسية التي تشكل أساس المجتمع.»(٢٠)

ويقول فروم: "إذا عزل الملاحِظ جانباً للشيء من دون رؤية الكل، فلن يفهم بحق حتى الجانب الواحد الذي يدرسه." فإذا كان فروم قد قام بالفصل بين التوجهات في سيرورة العيش فإنه قام بذلك بداية لأغراض تعليمية. يقول: "إنني في

---

(19) Ibid., pp. 83–84.

(٢٠) « أزمة التحليل النفسي »، ص ٣٧.

وصفي الأنواع المختلفة من التوجهات غير الإنتاجية والتوجه الإنتاجي، قد عالجت هذه التوجهات وكأنها كيانات منفصلة، يتميّز بعضها بوضوح من الآخر. وقد بدا هذا النوع من المعالجة ضرورياً لأغراض تعليمية لأن علينا أن نفهم طبيعة كل توجّه من التوجهات قبل أن نمضي إلى فهم امتزاجها."

وإذا كانت الكلية في المبدأ الإرشادي الجديد في العلم ليست مجموع من الأشياء وإنما هي شيء جديد ينشأ عن العلاقة بينها، فإن من الأمثلة الناصعة عليها ما قاله فروم عن الإنتاجية. فالإنتاجية تقوم على اتحاد قدرتي الإنسان على إعادة الإنتاج وعلى التوليد؛ فإذا كانت إحدى القدرتين ضامرة، فالإنسان مريض. واللافت للنظر قول فروم: "أريد أن أؤكد أن الإنتاجية ليست مجموع كلتا القدرتين أو اتحادهما وإنما هي شيء جديد ينشأ عن تفاعلهما."

محمود منقذ الهاشمي

كونوا المصابيح لأنفسكم .

كونوا المعوَّل عليه لديكم .

تمسّكوا بالحقيقة ضمن ذواتكم

تمسّككم بالمصباح الوحيد .

البوذا

تبدو الكلمات الحقيقية منطوية على المفارقات دائماً ولكن ليس هناك شكل آخر للتعليم يمكن أن يحل محلها.

لاوتزو (لاوتسه)

من هم الفلاسفة الحقيقيون ؟

إنهم عشاق رؤية الحقيقة .

أفلاطون

شعبي يُهلكه الافتقار إلى المعرفة؛

ولأنك قد رفضتَ المعرفة

فسأرفضك أيضاً.

هوسي

كما أظهرتُ، إذا كان السبيل المفضي إلى هنا بالغ الصعوبة، فإنه مع ذلك يمكن أن يوجد. وهو لا بد أن يكون صعباً مادام يندر كثيراً أن يُكتشف، لأنه إذا كان الخلاص موضوعاً في متناول اليد ويمكن اكتشافه من دون كبير عناء، فكيف يكون بالإمكان أن يغفل عنه كل شخص تقريباً؟ لكن كل الأمور السامية صعبة بمقدار ما هي نادرة.

سپينوزا

مقدمة

إن هذا الكتاب هو في عدد من الوجوه متابعة لكتابي « الهروب من الحرية » Escape from Freedom، الذي حاولت فيه أن أحلل هروب الإنسان الحديث من نفسه ومن حريته؛ وفي هذا الكتاب أبحث في مشكلة فلسفة الأخلاق، مشكلة المعايير والقيم التي تؤدي إلى تحقيق ذات الإنسان وإمكانياته. ولا مناص من أن بعض الأفكار المعبّر عنها في « الهروب من الحرية » تتكرر في هذا الكتاب، وعلى الرغم من أنني حاولت قدر الإمكان أن أختصر المناقشات المتداخلة، فإنني لم أستطع أن أحذفها كلياً. وفي فصل « الطبيعة الإنسانية والطبع » ناقشت موضوعات علم الطباع التي لم يجر التصدي لها بالبحث في الكتاب السابق ولم تتمّ فيها سوى الإشارة الوجيزة إلى المشكلات المدروسة فيه. وعلى القارئ الذي يود أن تكون لديه صورة كاملة عن علم الطباع عندي أن يقرأ كلا الكتابين، برغم أن ذلك ليس ضرورياً لفهم الكتاب الحالي.

ولعله من المثير لاستغراب الكثيرين من القراء أن يجدوا محللاً نفسياً يعالج مشكلات فلسفة الأخلاق، ولا سيما أن يتخذ الموقف القائل بأن على علم النفس لا أن يزيل الغشاوة عن الأحكام الأخلاقية الباطلة وحسب بل يمكن، فوق ذلك، أن يكون الأساس لبناء معايير السلوك الموضوعية والصحيحة. وهذا الموقف متعارض

مع النزعة السائدة في علم النفس الحديث التي تؤكد « التوافق » بدلاً من « محبة الخير » والذي هو في طرف النسبوية الأخلاقية ethical relativism. فخبرتي بوصفي محللاً نفسياً مزاولاً قد أكدّت اقتناعي بأن مشكلات فلسفة الأخلاق لا يمكن حذفها من دراسة الشخصية، سواء على الصعيد النظري أو على صعيد المعالجة الطبية. فأحكام القيمة التي نقررها تحدد أفعالنا، وتعتمد صحتنا الذهنية وسعادتنا على سلامتها. فلنأخذ بعين الاعتبار أن التقويمات ليست إلا كالكثير من تبريرات اللاشعور، ومن الرغائب غير المعقولة - على الرغم من أنها قد تكون تقويمات أيضاً - تحدّد وتحرّف صورتنا للشخصية الكلية. والعُصاب نفسه هو، بعد التمحيص النهائي، عَرَض من أعراض الإخفاق الأخلاقي (برغم أن « التوافق » ليس عَرَضاً من أعراض الفلاح الأخلاقي مطلقاً). وفي أمثلة كثيرة يكون العَرَض العُصابي تعبيراً عن النزاع الأخلاقي، ويعتمد نجاح العلاج الطبي في مسعاه على فهم المشكلة الأخلاقية وحلّها.

إن انفصال علم النفس عن فلسفة الأخلاق ذو تاريخ حديث نسبياً. وقد كان مفكرو الماضي الأخلاقيون الإنسانيون العظام، الذين يقوم على أعمالهم هذا الكتاب، فلاسفةً وعلماءَ نفس؛ وقد اعتقدوا أن فهم طبيعة الإنسان وفهم قيم حياته ومعاييرها يعتمد بعضها على بعض. ومن جهة أخرى، فإن فرويد ومدرسته، وبرغم أنهما أسهما إسهاماً لا يُقدّر بثمن في تقدم الفكر الأخلاقي بفضح الزيف في أحكام القيمة غير المعقولة، قد اتخذا موقفاً نسبوياً فيما يتعلق بالقيم، موقفاً كان له تأثير سلبي لا في تطور النظرية الأخلاقية وحسب بل في تقدم علم النفس ذاته.

والاستثناء الأبرز من هذا الاتجاه في التحليل النفسي هو كارل غوستاف يونغ. لقد عرف أن علم النفس والعلاج النفسي مرتبطان بمشكلات الإنسان الفلسفية والأخلاقية. ولكن على حين أن هذه المعرفة مهمة للغاية في ذاتها، فإن

توجّه يونغ الفلسفي لم يُفض به إلا إلى رد فعل على فرويد وليس إلى علم نفس فلسفي التوجه يتجاوز فرويد. وأصبح اللاشعور والأسطورة عند يونغ موردين جديدين للوحي، وافترض أنهما يفوقان الفكر العقلي لمجرد أنهما من منشأ غير عقلي. وكانت قوة الأديان التوحيدية في الغرب وكذلك الأديان الكبيرة في الهند والصين مرتبطة بالحقيقة وبزعم أن الإيمان بها هو الإيمان الحقيقي. وعلى حين أن هذا الاقتناع كثيراً ما سبّب التعصّب الحماسي على الأديان الأخرى، فقد غرس في الوقت نفسه في أتباعها وخصومها على السواء احترام الحقيقة. وقد تخلّى يونغ، في إعجابه الانتقائي بأي دين، عن هذا البحث عن الحقيقة في نظريته. فلأية منظومة، إذا كانت غير عقلية وحسب، ولأية أسطورة أو رمز، قيمة متساوية. فهو نسبوي فيما يتعلق بالدين - وما يحاربه بحماسة إنما هو النسبوية العقلية السلبية وليس نقيض النسبوية العقلية. ومنافاة العقل هذه، سواء أتلبّست بالمصطلحات السيكولوجية أم الفلسفية أم العرقية أم السياسية، ليست تقدماً بل هي نكوص. ولم يكن إخفاق عقلانية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ناجماً عن إيمانها بالعقل بل عن ضيق مفهوماتها. ولا يمكن للعقل الأقل بل للعقل الأكثر وللبحث عن الحقيقة الذي لا يعتريه وهن ولا فتور أن يصحح أخطاء العقلانية أحادية الجانب - ولا يمكن ذلك للظلامية الدينية - الزائفة.

ولا يمكن لعلم النفس أن ينفصل عن الفلسفة وفلسفة الأخلاق ولا عن علمي الاجتماع والاقتصاد. وأن أكون قد أكّدتُ في هذا الكتاب المشكلات الفلسفية لعلم النفس لا يعني أنني قد توصلت إلى الاعتقاد بأن العوامل الاجتماعية - الاقتصادية أقل أهمية: فهذا التأكيد أحادي الجانب ناشئ في كليته عن اعتبارات التقدم، وإنني لآمل أن أنشر كتاباً في علم النفس الاجتماعي يتركّز حول تفاعل العوامل النفسية والاجتماعية - الاقتصادية.

وقد يبدو أن المحلل النفسي، الذي هو في موقع ملاحظة ثبات المجاهدات غير العقلية وعنادها، من شأنه أن يصاب برؤية تشاؤمية فيما يتصل بقدرة الإنسان على أن يسوس نفسه ويحررها من استعباد الأهواء غير العقلية. وعليّ أن أعترف أنني في أثناء عملي التحليلي أصبحت مطبوعاً على نحو متزايد بالظاهرة المضادة: قوة المجاهدات من أجل السعادة والصحة، التي هي جزء من الأُهبة الطبيعية للإنسان. ويعني « الشفاء » إزالة العقبات التي تمنعها من أن تصبح فعالة. وفعلاً، فإن لحيرتنا إزاء أن هناك الكثيرين جداً من الناس العُصابيين مسوِّغاً أقل من حيرتنا إزاء ظاهرة أن جل الناس أصحاء نسبياً على الرغم مما يتعرضون له من التأثيرات المعاكسة.

ويبدو أن كلمة تحذير توحي بضرورتها. إذ يتوقع اليوم أناس كثيرون أن يمنحهم كتاب في علم النفس وصفات طبية في مسألة كيف يبلغون « السعادة » أو « راحة البال ». فهذا الكتاب لا يشتمل على أي إرشاد كهذا. إنه محاولة نظرية لتجلية مشكلة فلسفة الأخلاق وعلم النفس؛ غايتها جعل القارئ يسائل نفسه بدلاً من تهدئته.

إنني لا أستطيع أن أعبّر على وجه يفي بالغرض عن دَيني لأولئك الأصدقاء والزملاء والطلاب الذين أعانتني تحفيزاتهم ومقترحاتهم على كتابة الكتاب الحالي. ومهما يكن، بودي أن أعرب على وجه الخصوص عن عرفاني بالجميل للذين أسهموا مباشرة في إتمام هذا الكتاب. وعلى الأخصّ فقد كانت مساعدة السيد باتريك ملاي Patrick Mullahy لا تقدّر بثمن؛ فقد قدّم هو والدكتور ألفريد سيدمان Alfred Seidmann عدداً من المقترحات والمنتقَدات المحفّزة فيما يتصل بالأمور الفلسفية المثارة في الكتاب. وأنا مدين بالكثير جداً للأستاذ ديفد ريزمن David Reisman لمقترحاته البناءة وللسيد دونالد سليزنغر Donald Slesinger الذي جوّد مقروئية المخطوط كثيراً. وأنا مدين أكثر من كلهم لزوجتي، التي

ساعدتني على تنقيح المخطوط وقدمت الكثير من المقترحات المهمة فيما يتعلق بتنظيم الكتاب ومضمونه؛ وبصورة خاصة فإن مفهوم الجوانب الإيجابية والسلبية للتوجّه غير الإنتاجي يدين كثيراً لمقترحاتها.

وأود أن أشكر لمحرري مجلة « الطب النفسي » **Psychiatry** و« المجلة السوسيولوجية الأمريكية » **American Sociological Review** سماحهم لي أن أستفيد في هذا الكتاب من مقالاتي « الأنانية وحب الذات » و« الإيمان بوصفه خصيصة سيكولوجية » و« الفرد والأصول الاجتماعية للعصاب.»

علاوةً، أود أن أشكر لدور النشر التالية منحها لي حق استخدام فِقَر مديدة من منشوراتها:

Board of Christian Education, the Westminster Press, Philadelphia, excerpts from *Institutes of Christian Religion* by John Calvin, trans. by John Allen; Random House, New York, excerpts from the Modern Library Edition of *Eleven Plays of Henrik Ibsen*; Alfred A.Knopf, New York, excerpts from *The Trial* by F. Kafka, trans. By E. I. Muir; Charles Scribner's Sons, New York, excerpts from *Spinoza Selections*, edited by John Wild; the Oxford University Press, New York, excerpts from Aristotele's *Ethics*, trans. by W. D. Ross; Henry Holt Co., New York, excerpts from *Principles of Psychology* by W. James; Appleton-Century Co., New York, excerpts from *The Principles of Ethics*, Vol. I, by H. Spencer.

إ. ف.



الإنسان من أجل ذاته



الفصل الأول
المشكلة

قلتُ، بالتأكيد، إن المعرفة هي غذاء الروح؛ ولكن علينا أن نراعي، يا صديقي، أن السفسطائي لا يخدعنا عندما يُثني على ما يبيع، كالتجار الذين يتعاطون البيع بالجملة أو المفرّق ويبيعون غذاء الجسد؛ لأنهم يمدحون سلعهم من دون تفريق، ومن دون أن يعرفوا ما هي السلع المفيدة أو الضارة: كذلك لا يعرف زُبُنهم، باستثناء أي مدرّب أو طبيب يصادف أن يشتري منهم. وعلى نحو مماثل فإن الذين يتنقلون بسلع المعرفة، ويقومون بجولة حول المدن، ويبيعونها بالجملة أو المفرّق لأي زبون يريدها، فإنهم يمدحونها كلها على السواء؛ ومع ذلك عليّ ألا أستغرب، يا صديقي، إذا كان الكثيرون منهم جَهَلة حقاً بتأثيرها في الروح؛ وزُبُنهم جهلة على السواء، إلا إذا صادف أن كان الذي يشتريها منهم طبيب الروح. لذلك، إذا كان لديك الفهم لما هو خير أو شر فقد تشتري معرفة پروتاغوراس أو أي شخص وأنت في أمان؛ ولكن إذا لم يكن لديك الفهم، فعندئذ توقفْ، يا صديقي، ولا تخاطر بأغلى مصالحك في لعبة حظ. لأن في شرائك المعرفة خطراً عظيماً أشد بكثير منه في شرائك الطعام والشراب...

– أفلاطون، « پروتاغوراس »

تميزت ثقافة الغرب في القرون القليلة الماضية بروح الفخر والتفاؤل: الفخر بالعقل بما هو أداة الإنسان لفهم الطبيعة وسيطرته عليها؛ والتفاؤل بتحقيق أعزّ آمال البشر، وهو تحقيق السعادة الكبرى للعدد الأكبر من الناس.

وكان فخر الإنسان مسوّغاً. فهو بفضل عقله قد بنى عالماً مادياً يفوق واقعُه حتى أحلام الحكايات العجيبة واليوتوبيات ورؤاها. وهو يسخّر الطاقات الطبيعية التي تمكّن الجنس البشري من تأمين الشروط المادية الضرورية لوجوده الجليل والإنتاجي، وعلى الرغم من أنه لم يبلغ بعدُ كل أهدافه فيكاد لا يكون ثمة شك في أنها في متناوَل الإنسان وأن مشكلة الإنتاج - التي كانت مشكلة الماضي - قد حُلّت. ويدرك الإنسان الآن، وفي المرة الأولى في تاريخه، أن فكرة وحدة الجنس البشري والتغلّب على الطبيعة من أجل الإنسان لم تعد حلماً بل أصبحت إمكاناً واقعياً. أليس مبرَّراً له أن يكون فخوراً ولديه الثقة بنفسه وبمستقبل الجنس البشري؟

ومع ذلك يشعر الإنسان الحديث أنه قلق وبأن تحيّره يزداد. ويعمل ويكافح، إلا أنه يدرك مغموماً معنى العبث فيما يتعلق بنشاطاته. وبينما تزداد سيطرته على الطبيعة، يشعر بالعجز في حياته الفردية وفي المجتمع. وعلى حين يخلق أدوات جديدة وأفضل للهيمنة على الطبيعة، فقد غدا ناشباً في شبكة تلك الوسائل وفقد رؤية الغاية التي وحدها تضفي عليها المعنى - **الإنسان نفسه**. وبينما أصبح سيد الطبيعة، غدا عبد الآلة التي بنتها يداه. وهو بكل معرفته عن المادة جاهل فيما يتصل بأهم مسائل الوجود الإنساني وأكثرها أساسية: من هو الإنسان، وكيف ينبغي أن يعيش، وكيف يمكن إطلاق الطاقات الهائلة فيه واستخدامها بصورة منتجة.

وأفضت الأزمة الإنسانية المعاصرة إلى التراجع عن آمال « التنوير » وأفكاره التي ابتدأ تحت رعايتها تقدمُنا السياسي والاقتصادي. وصارت فكرة التقدم ذاتها تُدعى وهماً صبيانياً، وراح يبشَّر بـ « الواقعية »، وهي كلمة جديدة للافتقار الكلي

إلى الإيمان. وصارت فكرة كرامة الإنسان وقدرته، التي منحت الإنسان القوة والشجاعة في المنجزات الهائلة في القرون القليلة الماضية، يتحداها اقتراح أن علينا أن نعود إلى قبول عجز الإنسان النهائي وتفاهته. وتهدد هذه الفكرة بنسف الجذور التي منها نبتت ثقافتنا.

وقد علّمت أفكار « التنوير » الإنسانَ أنه يستطيع أن يثق بعقله مرشداً في سنّ المعايير الأخلاقية الصحيحة وأنه يستطيع أن يعتمد على نفسه، ولا حاجة له بالوحي أو بسلطة الكنيسة لمعرفة الخير والشر. وأصبح شعار التنوير « تجرأ على المعرفة »، الذي يتضمن « ثق بمعرفتك »، الحافز لجهود إنسان الحداثة ومنجزاته. وخَلَقَ الشك المتزايد في استقلال الإنسان وعقله حالة التشوش الأخلاقي التي يُترك فيها الإنسان من دون إرشاد سواء من الوحي أو من العقل. والنتيجة هي قبول الموقف النسبوي الذي يرى أن أحكام القيمة والمعايير الأخلاقية هي حصراً أمورُ تذوّقٍ أو تفضيل تحكّمي. ولا يمكن وضع أية عبارة صحيحة موضوعياً في هذا المجال. ولكن بما أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش من دون قيم أو معايير، فإن هذه النسبوية تجعله فريسة سهلة لأنظمة القيمة غير العقلية. فيعود إلى الموقف الذي كان كل من التنوير اليوناني، والمسيحية، و « النهضة »، وتنوير القرن الثامن عشر قد تغلّب عليه. وأصبحت مطالب الدولة، والحماسة للخصائص السحرية للزعماء الأقوياء، والآلات القوية، والنجاح المادي مصادر معاييره وأحكامه القيمية.

هل علينا أن نترك الأمر عند هذا الحد؟ هل علينا أن نرضى بالخيار بين الدين والنسبوية؟ هل علينا أن نقبل بالتنازل عن العقل في مسائل فلسفة الأخلاق؟ هل علينا أن نعتقد أن الخيارات بين الحرية والعبودية، وبين المحبة والبغض، وبين الحق والباطل، وبين الاستقامة والانتهازية، وبين الحياة والموت، هي مجرد نتائج للتفضيلات الذاتية الكثيرة؟

وبالفعل، هناك خيار آخر. فالمعايير الأخلاقية يمكن أن يشكلها عقل الإنسان وعقله وحده. فالإنسان قادر على أن يميّز ويُصدر أحكاماً قيمية صحيحة صحة الأحكام الأخرى المستمدة من العقل. وقد وضع تراث الفكر الأخلاقي الإنساني الأسس لأنظمة القيم المبنية على استقلال الإنسان وعقله. وكانت هذه الأنظمة مبنية على المقدمة التي فحواها أنه لكي يعرف الإنسان ما هو جيد أو رديء بالنسبة إلى الإنسان عليه أن يعرف طبيعة الإنسان. ولذلك، فقد كانوا في الأساس باحثين سيكولوجيين أيضاً.

وإذا كانت فلسفة الأخلاق الإنسانية قائمة على معرفة طبيعة الإنسان، فقد كان من شأن علم النفس الحديث، ولا سيما التحليل النفسي، أن يكون دافعاً من أقوى الدوافع إلى تطور فلسفة الأخلاق الإنسانية. ولكن بينما قد زاد التحليل النفسي معرفتنا بالإنسان بصورة هائلة، فإنه لم يزد معرفتنا بمسألة كيف ينبغي أن يعيش الإنسان وماذا عليه أن يفعل. لقد كانت وظيفته الرئيسة هي وظيفة «كشف» البرهان على أن الأحكام القيمية والمعايير الأخلاقية إنما هي تعبيرات معقلنة عن الرغبات والمخاوف غير العقلية – واللاشعورية على الأغلب، وأنه لذلك ليس لديها ادعاء بالصحة الموضوعية. وعلى حين أن هذا الكشف كان قيّماً في ذاته للغاية، فقد غدا عقيماً بازدياد حين أخفق في تجاوز مجرد النقد.

إن التحليل النفسي، في محاولته إقامة علم النفس بوصفه علماً طبيعياً، قد ارتكب الخطأ في فصله علم النفس عن مشكلات الفلسفة وفلسفة الأخلاق. فقد تجاهل أن الشخصية البشرية لا يمكن فهمها إلا إذا نظرنا إلى الإنسان في كليته، التي تتضمن حاجته إلى العثور على جواب عن السؤال عن معنى وجوده وإلى اكتشاف المعايير التي ينبغي أن يعيش وفقاً لها. إن « علم النفس البشري » homo psychologicus عند فرويد هو بناء غير واقعي بمقدار ما كان « الاقتصاد

البشري » homo economicus في علم الاقتصاد الكلاسيكي. فمن المحال فهم الإنسان واضطراباته الانفعالية والعقلية من دون فهم طبيعة النزاعات القيمية والأخلاقية. ولا يمكن تقدم علم النفس في اتجاه فصل المجال « الطبيعي » المزعوم عن المجال « الروحي » المزعوم وتركيز الاهتمام على الأول، بل في العودة إلى التراث العظيم لفلسفة الأخلاق الإنسانية التي نظرت إلى الإنسان في كليته الجسدية - الروحية، مؤمنة أن غاية الإنسان هي **أن يكون ذاته** وأن الشرط لبلوغ هذه الغاية هو أن يكون **الإنسان من أجل ذاته**.

لقد كتبت هذا الكتاب بقصد أن أؤكد صحة فلسفة الأخلاق الإنسانية، وأن أُظهر أن معرفتنا بالطبيعة الإنسانية لا تُفضي إلى النسبوية الأخلاقية بل، على العكس، إلى الاقتناع بأن مصادر المعايير بالنسبة إلى السلوك الأخلاقي موجودة في طبيعة الإنسان ذاتها؛ وأن المعايير الأخلاقية قائمة على الخصائص الصميمية في الإنسان، وأن انتهاكها يؤدي إلى التحطّم الانفعالي والعقلي. وسأحاول أن أُظهر أن بنية الطبع في الطبيعة والشخصية المتكاملة، وهي الطبع الإنتاجي، تشكّل مصدر « الفضيلة » وأساسَها وأن « الرذيلة »، بعد التمحيص النهائي، هي عدم مبالاة المرء بذاته وإفساد ذاته. وليس تخلّي المرء عن ذاته ولا الأنانية بل محبة الذات، وليس إنكار المرء فرديته بل تأكيد ذاته الإنسانية الحقيقية هما من القيم العليا في فلسفة الأخلاق الإنسانية. وإذا كان للمرء أن يثق بالقيم، فعليه أن يعرف نفسه وقدرة طبيعته على محبة الخير والإنتاجية.

الفصل الثاني
فلسفة الأخلاق الإنسانية :
العلم التطبيقي لفن العيش

في سالف الزمان ابتهل سويسا إلى ربه قائلاً: "يا إلهي، أحبك كثيراً ولكنني لا أخشاك خشية كافية. فدعني أقف متخشّعاً لك مثل ملاك من ملائكتك، الذين يتخلّلهم اسمك المترع بالخشوع."

واستجاب الله لداعيه، ونَفَذَ اسمه إلى قلب سويسا المستور، كما يحدث مع الملائكة. ولكن عندئذ زحف سويسا تحت السرير مثل كلب صغير، وهزّه خوف حيواني إلى أن نبح: "يا إلهي، دعني أحبك مثل سويسا مرة أخرى."

واستجاب له الله هذه المرة أيضاً.(١)

ـ فلسفة الأخلاق الإنسانية ضد فلسفة الأخلاق التسلطية

إذا لم نتخلّ، كما تتخلى النسبوية الأخلاقية ethical relativism، عن البحث عن معايير السلوك الصحيحة موضوعياً، فما هي الضوابط التي يمكن أن

(1) *In Time and Eternity*, A Jewish Reader, edited Nahum N. Gltzer (New York: Schocken Books, 1946)

نجدها لمعايير كهذه؟ يعتمد نوع الضوابط على نمط النظام الأخلاقي الذي ندرس معاييره. وبالضرورة تختلف الضوابط في فلسفة الأخلاق التسلّطية اختلافاً أساسياً عن الضوابط في فلسفة الأخلاق الإنسانية.

وفي فلسفة الأخلاق التسلّطية تنص سلطةٌ على ما هو خير للإنسان وتضع القوانين ومعايير السلوك؛ وفي فلسفة الأخلاق الإنسانية فإن الإنسان نفسه هو مانح المعيار وموضوع المعايير على السواء، فهو مصدرها الرسمي أو عملها التنظيمي وهو مادة موضوعها.

واستخدام مصطلح « التسلّطي » **authoritarian** يجعل من الضروري إيضاح مفهوم السلطة **authority**. إذ يوجد خلط كثير فيما يتصل بهذا المفهوم فيُعتقد على نطاق واسع أننا نواجَه بخيار أن تكون لدينا سلطة دكتاتورية غير عقلية أو ألاّ تكون لدينا سلطة على الإطلاق. على أن هذا الاعتقاد باطل. فالمشكلة الحقيقية هي أي نوع من السلطة سوف تكون لدينا. فعندما نتكلم عن السلطة هل نعني السلطة العقلية أم غير العقلية؛ وللسلطة العقلية مصدرها في الكفاءة. والشخص الذي تُحترم سلطته يؤدي وظيفته بكفاءة في المهمة التي يعهد بها إليه الذين يمنحونه إياها. وهو ليس بحاجة إلى أن يتوعدهم ولا أن يثير إعجابهم بالخصائص السحرية؛ ومادام يتعاون بكفاءة بدل أن يستغلّ، وإلى ذلك الحد، فسلطته قائمة على أسس عقلية ولا تستدعي المهابة غير العقلية. ولا تسمح السلطة العقلية بالتمحيص والنقد المستمرين لمن هم خاضعون لها وحسب بل تقتضي ذلك؛ وهي على الدوام مؤقتة، ويعتمد قبولها على إنجازها. ومن جهة أُخرى، فإن مصدر السلطة غير العقلية هو السيطرة على الناس. وقد تكون هذه السيطرة مادية أو ذهنية، وقد تكون واقعية أو مجرد نسبية على أساس قلق الشخص الخاضع لهذه السلطة وعجزه. إن السيطرة في أحد الطرفين، والخوف في الطرف الآخر، هما على الدوام الدعامتان اللتان تنبي

عليهما السلطة غير العقلية. والسلطة العقلية قائمة على المساواة بين السلطة والتابع على حد سواء؛ وهما لا يختلفان إلا فيما يتعلق بدرجة المعرفة أو البراعة في مجال خاص. والسلطة غير العقلية قائمة في صميم طبيعتها على عدم المساواة، الذي يتضمن الاختلاف في القيمة. وفي استخدام مصطلح « فلسفة الأخلاق التسلطية » تجري الإشـــارة إلـــى السلطة غير العقلية، ويتبع ذلك أن الاستخدام المتـــداول لمصطلح « التسلطية » مرادف للأنظمة التوتاليتارية (الاستبدادية الشاملة) و«المعادية للديموقراطية». وسرعان ما يتبين للقارئ أن فلسفة الأخلاق الإنسانية لا تتنافى مع السلطة العقلية.

ويمكن تمييز فلسفة الأخلاق التسلطية من فلسفة الأخلاق الإنسانية بمقياسين، أحدهما شكلي، والآخر مادي. فمن الناحية الشكلية تُنكر فلسفة الأخلاق التسلّطية قدرة الإنسان على معرفة الخير والشر؛ ومانح المعيار هو على الدوام سلطة تتجاوز الفرد. ولا يتأسس نظام كهذا على العقل والمعرفة بل على مهابة السلطة وشعور التابع بالضعف والاتكال؛ وينجم التسليم للسلطة بصنع القرار عن قدرتها السحرية؛ فقراراتها لا يمكن ولا يجوز أن تناقَش. ومادياً، أو مضمونياً، تجيب فلسفة الأخلاق التسلطية عن سؤال ما هو جيد أو رديء وفي المقام الأول على أساس مصالح السلطة، لا مصالح التابع؛ وهي استغلالية، على الرغم من أن التابع قد يستمد منها الفوائد الكبيرة، النفسية أو المادية.

وكلا الجانبين الشكلي والمادي في فلسفة الأخلاق التسلطية واضح في نشوء الحكم الأخلاقي عند الطفل وحكم القيمة الأهوج عند البالغ العادي. وتوضع أسس قدرتنا على التفريق بين الخير والشر في الطفولة؛ أولاً فيما يتصل بالوظائف الفيزيولوجية ثم فيما يتصل بأمور السلوك الأشد تعقيداً. فيكتسب الطفل الشعور بالتمييز بين الجيد والرديء قبل أن يتعلم الاختلاف بالتفكير. وتتشكل أحكامه

القيمية نتيجة الاستجابة الودية أو غير الودية للناس المهمين في حياته. وبالنظر إلى اعتماده الكامل على رعاية البالغ ومحبته له، لا يدعو إلى الاستغراب أن يكون تعبير الاستحسان أو الاستهجان على وجه الأم كافياً أن « يعلّم » الطفل الفارق بين الجيد والرديء. وفي المدرسة والمجتمع تعمل عوامل مماثلة. ف « الجيد » هو ما يُمتدَح؛ و« الرديء » هو ما تستنكره أو تعاقب عليه السلطات الاجتماعية أو الأكثرية من أقران الشخص. وبالفعل، يبدو أن الخوف من الاستهجان والحاجة إلى الاستحسان هما الباعث الأقوى ويكاد يكون الباعث الحصري على الحكم الأخلاقي. وهذا الضغط الانفعالي الشديد يمنع الطفل، والبالغ فيما بعد، من أن يسأل نقدياً هل « الجيد » في حكم من الأحكام الأخلاقية يعني الجيد له أو للسلطة. وتصبح البدائل في هذا الشأن واضحة إذا نحن درسنا الأحكام القيمية بالإشارة إلى الأشياء. فإذا قلتُ إن سيارة « أفضل » من الأخرى، فمن البديهي أن سيارة تُدعى « الأفضل » لأنها تخدمني خدمة أفضل من سيارة أخرى؛ فتشير الجودة أو الرداءة إلى ما للشيء من « الفائدة » بالنسبة إليّ. وإذا كان مالك كلب من الكلاب يرى أن الكلب « جيد » فهو يشير إلى خصائص معينة في الكلب مفيدة له؛ كأنْ يلبي، مثلاً، حاجة المالك إلى كلب حراسة، أو كلب صيد، أو حيوان مدلل ودود. **فالشيء يُدعى جيداً إذا كان جيداً للشخص الذي يستعمله.** وبالإشارة إلى الإنسان، يمكن استخدام مقياس القيمة نفسه. فالمستخدِم يرى أن المستخدَم جيد إذا كان ذا نفع له. والمعلم قد يدعو تلميذاً من التلامذة جيداً إذا كان مطيعاً، لا يسبب الإزعاج، وكان مفخرة له. وعلى النحو نفسه تقريباً قد يُعدّ الطفل جيداً إذا كان سلس القياد ومطيعاً. وقد يكون الطفل « الجيد » خوّافاً وغير مطمئن، ولا يريد إلا إرضاء أبويه بالخضوع لمشيئتهما، على حين قد تكون لدى الطفل « السيئ » إرادة ذات اهتمامات أصيلة ولكنها اهتمامات لا تروق لأبويه.

ومن الواضح أن الجانبين الشكلي والمادي متلازمان في فلسفة الأخلاق التسلّطية. وإذا لم تكن السلطة راغبة في أن تستغلّ الرعية، فلن تحتاج إلى الحكم بفضل الرهبة والخضوع الانفعالي؛ وهي تستطيع أن تشجّع الحكم العقلي والنقد - فتخاطر بذلك بأن يُكتشف أنها تفتقر إلى الكفاءة. ولكن السلطة لأن مصالحها تكون في خطر تسنّ أن الطاعة هي الفضيلة الكبرى وأن التمرد هو الإثم الأكبر. فالإثم الذي لا يُغتفر في فلسفة الأخلاق التسلّطية هو العصيان، أي مناقشة حق السلطة في سن المعايير ومناقشة بديهيتها القائلة بأن المعايير التي تشرّعها السلطة هي من أجل خير الرعية. وحتى إذا أثم شخص من الأشخاص، فإن قبوله للعقاب وشعوره بأنه آثم يعيدانه إلى « الصلاح » لأنه بذلك يعبر عن تفوّق السلطة.

ويعطينا « العهد القديم » في تفسيره لبدايات تاريخ الإنسان، مثالاً يوضّح فلسفة الأخلاق التسلّطية. فخطيئة آدم وحواء لا تُفسَّر على أساس الفعل ذاته؛ فالأكل من شجرة معرفة الخير والشر لم يكن سيئاً من حيث هو هو؛ وفي الواقع، يتفق كلا الدينين اليهودي والمسيحي على أن القدرة على التفريق بين الخير والشر فضيلة أساسية. فالخطيئة هي العصيان، تحدّي سلطة الله، الذي كان يخشى أن يصبح الإنسان « مثل واحد منا يعرف الخير والشر » وقد « يمدّ يده ويتناول من شجرة الحياة كذلك فيحيا إلى الأبد.»

وفلسفة الأخلاق الإنسانية، بالمغايرة مع فلسفة الأخلاق التسلّطية، يمكن كذلك أن تتميّز بالمقاييس الشكلية والمادية. فمن الناحية الشكلية، تقوم على مبدأ أن الإنسان نفسه هو وحده الذي يمكن أن يحدّد مقياس الفضيلة أو الإثم، وليس السلطة التي تتجاوزه. وهي من الوجهة المادية تقوم على مبدأ أن « الخير » هو ما هو خير للإنسان و« الشر » هو ما هو ضار للإنسان؛ والمقياس الوحيد للقيمة الأخلاقية هو حسن حال الإنسان.

ويتّضح الاختلاف بين فلسفة الأخلاق الإنسانية والتسلّطية في المعاني المختلفة المرتبطة بكلمة « الفضيلة ». ويستخدم أرسطو « الفضيلة » لتعني « الميزة » – ميزة النشاط الذي تتحقّق به الإمكانيات الخاصة بالإنسان. ويستخدم پاراسِلْسوس Paracelsus، مثلاً، الفضيلة بوصفها مرادفة للصفات الفردية المميّزة لكل شيء – أي خصيصته. فلكل من الحجرة أو الزهرة فضيلتها، التي هي اتّحاد خواصّها النوعية. وفضيلة الإنسان كذلك هي تلك المجموعة الدقيقة من الخواصّ المميِّزة للجنس البشري، في حين أن فضيلة كل شخص هي فرديته الفريدة. وهو « فاضل » إذا كشف « فضيلته ». وخلافاً لذلك فإن « الفضيلة » بالمعنى الحديث هي مفهوم فلسفة الأخلاق التسلّطية. فأن يكون المرء فاضلاً يدل على نكران الذات والطاعة، وقمع الحرية وليس بالأحرى تحقيقها الأوفى.

وفلسفة الأخلاق الإنسانية متمركزة حول الإنسان؛ وليس معنى ذلك، ولا ريب، أن الإنسان مركز الكون بل بمعنى أن أحكامه القيمية، ككل أحكامه الأخرى وحتى إدراكاته، مترسخة في خواصّ وجوده وليس لها معنى إلا بالإشارة إليه؛ والإنسان هو، فعلاً، « مقياس كل الأشياء ». والموقف الإنساني هو أنه لا شيء أعلى ولا شيء أجلُّ من وجوده الإنساني. وضد هذا الموقف كان ثمة حِجَاج يقول إن السلوك الأخلاقي يكون في صميم طبيعته مرتبطاً بشيء « يتجاوز » الإنسان، ومن ثم فإن النظام الذي لا يُقر إلا بالإنسان ومصلحته لا يمكن أن يكون نظاماً أخلاقياً حقيقياً، ولن يكون هدفه سوى الفرد المنعزل الأناني.

إن هذه المُحاجّة، التي تقدَّم عادة لدحض اقتدار الإنسان – وحقه – في افتراض المعايير السليمة في حياته والحكم بها، مبنية على مغالطة، لأن المبدأ القائل بأن **الخير هو ما هو خير للإنسان** لا يتضمن أن طبيعة الإنسان هي أن الأنانية أو الانعزال هما خير له هكذا. وهو لا يعني أن قصد الإنسان يمكن أن يتحقّق في حالة

الانفصال عن العالم الذي هو خارجه. وفي الحقيقة، كما اقترح الكثيرون من المدافعين عن فلسفة الأخلاق الإنسانية، فإن إحدى الصفات المميّزة للطبيعة الإنسانية هي أن الإنسان لا يعثر على إنجازه وسعادته إلا في اتصاله وتضامنه مع إخوته البشر. ومهما يكن، فأن يحبّ المرء جاره ليس ظاهرة « تتجاوز » الإنسان؛ إنه أمر متّصل فيه ويشعّ منه. وليست المحبة قدرة عالية تترل على الإنسان ولا واجباً مفروضاً عليه؛ إنها مقدرته التي بها يصل نفسه بالعالم ويجعله عالمه الحقيقي.

٢ - فلسفة الأخلاق الذاتانية ضد فلسفة الأخلاق الموضوعانية

إذا نحن قبلنا فلسفة الأخلاق الإنسانية، فبماذا نردّ على الذين ينكرون قدرة الإنسان على بلوغ المبادئ المعيارية التي هي صحيحة موضوعياً؟

وبالفعل، فإن إحدى مَدْرَسات فلسفة الأخلاق الإنسانية تقبل هذا التحدي وتوافق على أن الأحكام القيمية ليست لها صحة موضوعية وأنها ليست إلا تفضيلات وتبخيسات تحكّمية من الفرد. ومن وجهة النظر هذه فإن عبارة « الحرية أفضل من العبودية »، مثلاً، لا تصف إلا الاختلاف في الذوق ولكن ليست لها صحة موضوعية. والقيمة بهذا المعنى تعرّف بأنها « أي خير مرغوب فيه » والرغبة هي اختبار القيمة، واختبار الرغبة ليس بقيمة. إن هذه الذاتانية الجذرية هي بصميم طبيعتها متنافرة مع الفكرة القائلة بأن المعايير الأخلاقية يجب أن تكون شاملة وقابلة للتطبيق على كل البشر. ولو كانت هذه الذاتانية هي النوع الوحيد من فلسفة الأخلاق الإنسانية، لَتُرِكنا، بالفعل، مع الخيار بين التسلّطية الأخلاقية والتخلّي عن كل المزاعم بالمعايير الصحيحة عموماً.

ومذهب اللذة الأخلاقي هو التساهل الأول الذي تمّ مع مبدأ الموضوعية: فهو في افتراضه أن اللذة جيدة للإنسان وأن الألم سيئ، يوفّر مبدأً تكون فيه الرغبات

ملومة بشدة: فالرغبات التي يسبّب تحقيقها اللذة هي وحدها القيّمة؛ وغيرها ليست كذلك. ومهما يكن، وبرغم محاجّة هربرت سبنسر **Herbert Spencer** أن للّذة وظيفة موضوعية في عملية التطور البيولوجي، لا يمكن أن تكون اللّذة مقياس قيمة. لأن هناك أناساً يستمتعون بالخضوع لا بالحرية، ويستمدون اللّذة من البغض لا من الحب، ومن الاستغلال لا من العمل الإنتاجي. وهذه الظاهرة من ظواهر اللّذة مستمدة من أن ما هو مؤذٍ موضوعياً هو نموذجي في الطبع العصابي وقد درسه التحليل النفسي بتوسّع. وسنعود إلى هذه المشكلة لدى مناقشتنا بنية الطبع وكذلك في الفصل الذي يعالج السعادة واللّذة.

وكانت الخطوة المهمة في اتجاه مقياس قيمة أكثر موضوعية هي تعديل مبدأ اللذة الذي قدّمه أبيقور، الذي حاول أن يحل الصعوبة بالتفريق بين الصنفين «الأعلى» و« الأدنى » للذة. ولكن بينما كانت الصعوبة الحقيقية في مذهب اللذة معترفاً بها على هذا النحو، فقد ظل الحل الذي تمت محاولته مجرداً ودوغمائياً (يقينياً جازماً). ومع ذلك، فإن لمذهب اللذة فضلاً كبيراً: فهو بجعله تجربة الإنسان للذة والسعادة المقياس الوحيد للقيمة يغلق الباب على كل المحاولات الرامية إلى امتلاك سلطة تحدّد « ما هو الأفضل للإنسان » من دون إعطاء الإنسان الفرصة كثيراً ليفكر فيما يشعر به حيال ما يقال إنه أفضل له. ولذلك ليس بالمدهش أن نجد أن فلسفة مذهب اللذة في الأخلاق في اليونان وفي روما وفي الثقافة الأوربية والأمريكية الحديثة قد دافع عنها المفكرون التقدميون الذين كانوا معنيين بصدق وحماسة شديدة بسعادة الإنسان.

ولكن مذهب اللذة وعلى الرغم من مزاياه لم يستطع أن يقيم أساساً للأحكام الأخلاقية الصحيحة موضوعياً. فهل علينا أن نتخلى عن الموضوعية إذا اخترنا النزعة الإنسانية؟ أم هل بالإمكان تأسيس معايير السلوك وأحكام القيمة التي

هي صحيحة موضوعياً لكل الناس ومع ذلك يسلّم بها الإنسان نفسه وليست السلطة التي تفوقه؟ أعتقد، فعلاً، أن هذا ممكن وسوف أحاول الآن أن أُثبت هذا الإمكان.

دعونا في البداية لا ننسى أن « الصحيح موضوعياً » ليس متطابقاً مع « المطلق ». وعلى سبيل المثال فإن القول بالإمكان، أو الاقتراب، أو بأية فرضية يمكن أن يكون صحيحاً وأن يكون في الوقت نفسه « نسبياً » بمعنى أنه قد تأسّس على دليل محدَّد وأنه خاضع للتنقية مستقبلاً إذا استوجبت الوقائع أو الإجراءات ذلك. والمفهوم الكلي للنسبي ضد المطلق مترسّخ في التفكير اللاهوتي الذي ينفصل فيه مجال إلهي، بوصفه « المطلق »، عن المجال الناقص للإنسان. فمفهوم المطلق باستثناء هذا السياق اللاهوتي خلو من المعنى وله حيّز صغير في فلسفة الأخلاق شأنه في التفكير العلمي على العموم.

ولكن حتى إذا كنا متفقين على هذه المسألة، يظل الاعتراض الأكبر على إمكان العبارات الصحيحة موضوعياً في فلسفة الأخلاق بحاجة إلى الجواب: فالاعتراض هو أن « الوقائع » يجب أن تتميز بوضوح من « القيم ». فمنذ «كانْت» Kant جرى الجزم على نطاق واسع أنه لا يمكن إنشاء العبارات الصحيحة موضوعياً إلا عن الوقائع وليس عن القيم، وأن الاختبار الوحيد لعلميتها هو استبعاد العبارات القيمية.

وكيفما كان، فقد تعوّدنا في الفنون أن نضع المعايير الصحيحة موضوعياً، المستنبطة من المبادئ العلمية التي هي نفسها تؤسسها ملاحظة الواقع والإجراءات الاستنباطية - الرياضية الواسعة أو تلك الإجراءات وحدها. والعلوم البحتة أو « النظرية » تشغل نفسها باكتشاف الوقائع والمبادئ، على الرغم من أنه حتى في

العلوم الفيزيائية والبيولوجية يدخل عنصر معياري لا يُفسد موضوعيتها. وتشغل العلوم التطبيقية نفسها في المقام الأول بالمعايير العلمية التي ينبغي أن تفعل الأشياء وفقاً لها - حيث تحدد ما « ينبغي » المعرفةُ العلمية للوقائع والمبادئ. والفنون نشاطات تستدعي المعرفة الخاصة والبراعة. وعلى حين أن بعضها لا يتطلّب إلا معرفة الفهم المشترك، فإن غيرها، كفن الهندسة أو الطب، يقتضي كتلة واسعة من المعرفة النظرية. فإذا أردت أن أبني سكة حديدية، مثلاً، فعليّ أن أبنيها وفقاً لبعض مبادئ الفيزياء. وفي كل الفنون يشكل نظام المعايير الصحيحة موضوعياً نظرية الممارسة (العلم التطبيقي) القائمة على العلم النظري. وبينما قد تكون هناك طرق مختلفة في إنجاز النتائج الممتازة في أي فن، فالمعايير ليست اعتباطية على الإطلاق؛ ويُجازى خرقها بالنتائج الرديئة أو حتى في الإخفاق التام في إنجاز الغاية المرجوّة.

ولكن الفنون ليست الطب والهندسة والرسم فقط؛ فالعيش نفسه فن[2] وهو في الحقيقة الفن الأهم وفي الوقت نفسه الأشد صعوبة وتعقيداً يمارسه الإنسان. فليست غايته هذا الإنجاز المتخصّص أو ذلك، بل إنجاز العيش، عملية نشوء الفرد على ما يمكن أن يكون عليه. وفي فن العيش، يكون الإنسان **على السواء** هو الفنان وموضوع فنه؛ وهو النحات والمرمر؛ والطبيب والمريض.

وفلسفة الأخلاق الإنسانية، التي عندها أن « الجيد » مرادف للجيد عند الإنسان و« السيئ » للسيئ بالنسبة إلى الإنسان، تقترح أنه لكي نعرف ما هو جيد للإنسان علينا أن نمتلك المعرفة بطبيعته. **وفلسفة الأخلاق الإنسانية هي العلم التطبيقي لـ « فن العيش » القائم على « علم الإنسان » النظري.** وفي هذا

---

(٢) مع أن هذا الاستخدام « للفن » مغاير لاصطلاحيات أرسطو، الذي يفرّق بين « الصنع » و« الفعل ».

الفن، كما في الفنون الأخرى، فإن ميزة إنجاز المرء (الفضيلة بالمعنى الأرسطي virtus) متناسبة مع ما يملكه المرء من المعرفة في علم الإنسان ومهارته وممارسته. ولكن لا يمكن للمرء أن يستنبط المعايير من النظريات إلا على أساس المقدمة القائلة بأن نشاطاً معيناً هو المختار وغاية معينة هي المرغوب فيها. فالمقدمة المنطقية للعلم الطبي هي أنه من المرغوب فيه الشفاء من المرض وإطالة الحياة، فإذا لم تكن هذه هي الحال، فمن شأن كل قواعد العلم الطبي أن تكون في غير موضعها. وكل علم تطبيقي قائم على بديهية تنشأ عن فعل اختيار: أي أن غاية النشاط مرغوب فيها. ولكنْ ثمة اختلافٌ بين البديهية التي تقوم عليها فلسفة الأخلاق وبديهية الفنون الأخرى. إننا نستطيع أن نتخيل ثقافة افتراضية لا يريد فيها الناس الرسوم أو الجسور، ولكن ليس هناك شخص في أي شعب لا يريد أن يعيش. فالدافع إلى العيش متأصل في كل كائن حي، ولا يستطيع الإنسان منع نفسه من إرادة الحياة بقطع النظر عن مسألة ما يرغب في أن يعتقد حولها.[٣] والاختيار بين الحياة والموت أوضح من الحقيقة؛ فالخيار الحقيقي للإنسان هو بين الحياة الجيدة والحياة السيئة.

وإنه لجدير بالاهتمام عند هذه النقطة أن نسأل لماذا فَقَد عصرنا مفهوم **الحياة بوصفها فناً**. إذ يبدو أن إنسان الحداثة يعتقد أن القراءة والكتابة فنان يجب تعلمهما، وأن يغدو مهندساً معمارياً، أو مهندساً، أو عاملاً ماهراً من الأمور التي تستوجب دراسة غير قليلة، ولكن **العيش** هو أمر من البساطة إلى حد أنه لا يتطلب مجهوداً خاصاً لتعلم كيفية القيام به. وتماماً لأن كل شخص « يعيش » بطريقة ما، تعدّ الحياة أمراً يُعطى فيه كل امرئ الصلاحية بأنه خبير. ولكن ليس بسبب أن الإنسان قد سيطر على فن العيش إلى هذا الحد قد فقد الإحساس بصعوبته. فمن الواضح أن ما يسود من الافتقار إلى الفرح الحقيقي والسعادة الحقيقية في سيرورة

(٣) إن الانتحار بوصفه ظاهرة مَرَضية لا يناقض هذا المبدأ العام.

العيش تستبعد تفسيراً كهذا. والمجتمع الحديث، على الرغم من كل التأكيد الذي يصبه على السعادة، والفردية، والمصلحة الذاتية، قد علّم الإنسان أن يعتقد أنه ليست السعادة (أو إذا أردنا أن نستخدم مصطلحاً لاهوتياً، ليس خلاصه) هو غاية الحياة، بل تحقيق واجبه في العمل، أو نجاحه. وقد أصبح المال، والجاه، والسلطة حوافزه وغاياته. وهو يعمل تحت وهم أن أعماله تنفع مصلحته الذاتية، برغم أنه يخدم بالفعل كل شيء سوى مصالح ذاته الحقيقية. وكل شيء مهم بالنسبة إليه باستثناء حياته وفن العيش. وهو من أجل كل شيء إلا من أجل ذاته.

وإذا شكّلت فلسفة الأخلاق مجموعة المعايير لتحقيق الامتياز في تأدية فن العيش فإن أعمّ مبادئها يجب أن تنبع من طبيعة الحياة عموماً والوجود الإنساني خصوصاً. وبأعمّ المصطلحات، فإن طبيعة الحياة كلها هي المحافظة على وجودها وتأكيده. ولكل الكائنات الحية نزعة متأصلة إلى حفظ وجودها: ومن هذه الحقيقة افترض علماء النفس « غريزة » حفظ الذات. إن « الواجب » الأول للكائن الحي هو أن يكون حياً.

و« أن يكون حياً » مفهوم دينامي وليس سكونياً. **إن الوجود وكشف القدرات الخاصة لكائن حي هما الشيء الواحد نفسه.** ولكل الكائنات الحية نزعة متأصلة إلى تحقيق إمكانياتها الخاصة بالفعل. ولذلك، **فإن هدف حياة الإنسان، يجب أن يُفهم على أنه كشف قدراته وفقاً لقوانين طبيعته.**

على أن الإنسان لا يوجد « بصورة عامة ». وعلى حين أنه يشترك في صميم الخصائص البشرية مع أعضاء نوعه، فهو على الدوام فرد، كيان فريد، يختلف عن كل شخص سواه. وهو يختلف بمزيجه الخاص من الطبع، والمزاج، والمواهب، والنزعات، كما يختلف في أطراف أصابعه. ولا يمكن أن يؤكد إمكانياته الإنسانية

إلا بتحقيق فرديته. وواجبُ أن يكون حياً هو ذاته واجب أن يصبح نفسَه، أن يتطور إلى فرد موجود في الإمكان.

وباختصار، فإن الخير في فلسفة الأخلاق الإنسانية هو توكيد الحياة، **وكشف قدرات الإنسان**. والفضيلة هي المسؤولية عن وجوده. والشر هو شلل قدرات الإنسان؛ **والرذيلة هي عدم مسؤولية المرء عن ذاته.**

هذه هي المبادئ الأولى في فلسفة الأخلاق الإنسانية الموضوعانية. ولا نستطيع أن نشرحها هنا وسوف نعود إلى مبادئ فلسفة الأخلاق الإنسانية في الفصل الرابع. ولكننا الآن علينا أن نتصدى للسؤال حول هل « علم الإنسان » ممكن ــ بوصفه الأساس النظري لعلم تطبيقي لفلسفة الأخلاق.

٣ـ علم الإنسان[٤]

يعتمد مفهوم علم الإنسان على المقدمة المنطقية القائلة بأن موضوعه، أي الإنسان، يوجد وتوجد طبيعة إنسانية مميزة للجنس البشري. وفي هذه القضية يُظهر تاريخ الفكر توررياته وتناقضاته الخاصة.

وقد افترض المفكرون التسلّطيون وعلى نحو يلائم الغرض وجود طبيعة إنسانية، اعتقدوا أنها ثابتة وغير قابلة للتغيّر. وأفاد هذا المفهوم في إثبات أن أنظمتهم الأخلاقية ومؤسساتهم الاجتماعية هي بالضرورة غير قابلة للتغيير، لأنها مبنية على الطبيعة المزعومة للإنسان. ومهما يكن، فإن ما عدّوه طبيعة الإنسان كان انعكاساً

---

(٤) أشير بـ« علم الإنسان » science of man إلى مفهوم أوسع من المفهوم التقليدي للأنثروبولوجيا. وقد استخدم لينتون علم الإنسان بمعنى شامل مشابه.

Cf. *The Science of Man in The World Crisis*, ed. by Ralph Linton, Columbia University press, New York, 1945.

لمعاييرهم - ومصالحهم - وليس نتيجة البحث الموضوعي. لذا كان مفهوماً أن يرحب التقدميون بمكتشفات الأنثروبولوجيا وعلم النفس التي بدا، خلافاً لذلك، أنها تثبت قابلية التطريق غير المحدودة في الطبيعة الإنسانية. لأن قابلية التطريق كانت تعني أن المعايير والمؤسسات - وهي العلة المزعومة لطبيعة الإنسان بدلاً من أن تكون المعلول - يمكن أن تكون قابلة للتطريق أيضاً. ولكن أنصار نظرية قابلية التطريق غير المحدود، في معارضتهم للافتراض المغلوط فيه وهو أن النماذج الثقافية التاريخية هي تعبير عن الطبيعة الإنسانية الثابتة والخالدة، قد توصلوا إلى وضع غير منيع. قبل كل شيء، فإن مفهوم قابلية التطريق غير المحدودة للطبيعة الإنسانية يُفضي بسهولة إلى نتائج غير مُرْضية مثل مفهوم الطبيعة الإنسانية الثابتة وغير القابلة للتغيّر. فإذا كان الإنسان قابلاً للتطريق إلى آخر الحدود، فمن شأن المعايير والمؤسسات غير الموافقة لحسن حال الإنسان، بالفعل، أن تكون لديها الفرصة لتقولب الإنسان إلى الأبد في نماذجها من دون إمكانية أن تتعبأ القوى الجوهرية في طبيعة الإنسان وتنزع إلى تغيير هذه النماذج. إن من شأن الإنسان ألا يكون سوى لعبة تحرك خيوطها الترتيبات الاجتماعية وليس - كما أثبت في التاريخ - فاعلاً تستجيب خواصه الجوهرية بردة فعل شديدة على الضغط القوي للنماذج الاجتماعية والثقافية المستهجنة. وفي الواقع، إذا لم يكن الإنسان إلا انعكاساً للنماذج الثقافية فلن يكون بالإمكان أن يُنتقد أو يحاكَم أي نظام اجتماعي من وجهة نظر حسن حال الإنسان مادام لن يكون ثمة مفهوم لـــ « الإنسان ».

وما له أهمية الصدى السياسي والأخلاقي لنظرية قابلية التطريق إنما هو تضميناتها النظرية. فإذا افترضنا أنه ليست هناك طبيعة إنسانية (إلا إذا عرّفناها على أساس الحاجات الفيزيولوجية الأساسية)، فإن العلم النفسي الممكن الوحيد سيكون السلوكية المتطرفة القانعة بوصف عدد غير محدود من نماذج السلوك أو العلم الذي

يقيس الجوانب الكمية في السلوك البشري. فلا يمكن لعلم النفس والأنثروپولوجيا إلا وصف الطرق المتعدّدة التي تقولب بها المؤسسات والنماذج الثقافية الإنسان، ومادامت التجلّيات الخاصة للإنسان لن تكون سوى طابع تضعه عليه النماذج الاجتماعية، فلا يمكن أن يكون ثمة إلا علم إنسان واحد، هو علم اجتماع مقارَن. ولكن إذا كان من دَيْدن علم النفس والأنثروپولوجيا أن يقدّما قضايا صحيحة حول القوانين التي تحكم السلوك البشري، فعليهما أن ينطلقا بالمقدمة المنطقية القائلة بأن شيئاً ما، ولنقل س، يستجيب للتأثيرات البيئية بطرق يمكن التحقق منها تنبع من خواصّه. وليست الطبيعة الإنسانية ثابتة، ولذلك فإن الثقافة لا يمكن أن تفسَّر بأنها نتيجة الغرائز الإنسانية الثابتة، وليست الثقافة عاملاً ثابتاً تتكيف معه الطبيعة الإنسانية بصورة سلبية وكاملة. وإنه لصحيح أن الإنسان يمكن أن يكيّف نفسه حتى مع الشروط غير المُرْضية، ولكنه في عملية التكيّف هذه يُظهر ردود فعل عقلية وانفعالية محدَّدة تنبع من الخواص النوعية في طبيعته.

وقد يكيّف الإنسان نفسه مع العبودية، ولكنه يستجيب لذلك بتخفيض خصائصه الفكرية والأخلاقية؛ وقد يتكيّف مع ثقافة يتفشى فيها تبادل سوء الظن والعداوة، ولكنه يستجيب لهذا التكيّف بأن يصبح ضعيفاً وعقيماً. ويمكن للإنسان أن يكيّف نفسه مع أوضاع ثقافية تقتضي كبت المجاهدات الجنسية، ولكنه في تحقيق هذا التكيّف يتكشّف، كما أظهر فرويد، عن أعراض عُصابية. ويستطيع أن يتكيّف مع أي نموذج ثقافي تقريباً، ولكن بقدر ما تكون هذه النماذج مناقضة لطبيعته يتكشّف عن اضطرابات عقلية وانفعالية تجبره في آخر الأمر على تغيير هذه الأوضاع مادام لا يستطيع أن يغيّر طبيعته.

وليس الإنسان صحيفة بيضاء من الورق يمكن للثقافة أن تكتب عليها نصّها؛ إنه كيان مشحون بالطاقة ومبنيّ بطرق معينة ويمكن التحقّق منها. وإذا كيّف

الإنسان نفسه مع الظروف الخارجية بطريقة ذاتية التقويم، بتغيير طبيعته، مثل حيوان، وكان يصلح أن يعيش في ظل مجموعة واحدة فقط من الظروف التي أظهر تكيّفاً خاصاً معها، فإنه يكون قد وصل إلى الحالة التخصّصية التي لا تتيح فرصة للتقدم أو التحسّن والتي هي مصير كل نوع حيواني، وهكذا يعوق التاريخ. ومن جهة أخرى، إذا استطاع الإنسان أن يكيّف نفسه مع كل الظروف من دون محاربة الذين هم ضد طبيعته، فإنه يكون من دون تاريخ أيضاً. إن التطور البشري مترسّخ في قابلية الإنسان للتكيّف وفي بعض الخصائص غير القابلة للإتلاف في طبيعته التي تُرغمه على عدم التوقف عن بحثه عن الأوضاع التي تتكيّف تكيفاً أفضل مع حاجاته الجوهرية.

إن موضوع علم الإنسان هو الطبيعة الإنسانية. ولكن هذا العلم ينطلق بصورة كاملة ووافية لما عليه الطبيعة الإنسانية؛ فالتعريف المُرضي لمادة موضوعه هو هدفه، وليس مقدمته المنطقية. ومنهجه هو ملاحظة استجابة الإنسان للأوضاع الفردية والاجتماعية المتنوّعة والوصول من ملاحظة هذه الاستجابات إلى إنشاء الاستدلالات عن طبيعة الإنسان. ويدرس التاريخ وتدرس الأنثروبولوجيا ردود فعل الإنسان على الأوضاع الاجتماعية والثقافية المختلفة عن أوضاعنا؛ ويدرس علم النفس الاجتماعي استجاباته للأوضاع الاجتماعية المتنوّعة ضمن ثقافتنا. ويدرس علم نفس الطفل استجابات الطفل النامي للأوضاع المتنوّعة؛ ويحاول علم الأمراض النفسية أن يصل إلى نتائج حول الطبيعة الإنسانية بدراسة تحريفاتها في ظل الظروف المحدثة للمرض. ولا يمكن أن تلاحَظ الطبيعة الإنسانية في حد ذاتها، ولكن في تجلياتها الخاصة في أوضاع خاصة فقط. وإن التركيب النظري هو ما يمكن أن نستدل عليه من الدراسة التجريبية لسلوك الإنسان. وفي هذه الناحية، فإن علم الإنسان في تركيبه « أنموذج الطبيعة الإنسانية » لا يختلف عن العلوم الأخرى التي تعمل مع

مفهومات الكيانات المبنية على استدلالات من المعطيات الملاحَظة وليست هي نفسها قابلة للملاحظة المباشرة أو التي تسيطر عليها تلك الاستدلالات.

وعلى الرغم من ثراء المعطيات التي تقدّمها الأنثروبيولوجيا ويقدمها علم النفس، فليست لدينا إلا صورة اختبارية للطبيعة البشرية. وبالنسبة إلى القول التجريبي والموضوعي فيما يشكّل « الطبيعة البشرية »، لا نزال نستطيع أن نتعلم من شايلوك إذا فهمنا كلماته عن اليهود والمسيحيين بالمعنى الواسع بوصفهم يمثلون البشرية جمعاء.

"أنا يهودي! أليس لليهودي عينان؟ أليست لليهودي يدان، وأعضاء، وأبعاد، وحواس، وعواطف، وأهواء؟ ألا يتغذّى بالغذاء نفسه، ويتأذّى بالأسلحة نفسها، ويخضع للأمراض نفسها، ويشفى بالوسائل نفسها، ويُدفئه ويُبرده الصيف نفسه والشتاء نفسه، مثل المسيحي؟ إذا وخزتّنا، ألا نترف دماً؟ وإذا دغدغتَنا، ألا نضحك؟ وإذا سممتنا ألا نموت؟ وإذا أسأت إلينا، ألا ننتقم؟ وإذا كنا مثلك في البقية، فبذلك سوف نشبهك."

٤ ـ تراث فلسفة الأخلاق الإنسانية

في تراث فلسفة الأخلاق الإنسانية يسود الرأي أن معرفة الإنسان هي الأساس في سنّ المعايير والقيم. وعلى ذلك فإن البحوث في فلسفة الأخلاق عند أرسطو وسبينوزا وديووي - وهم المفكرون الذين سنجمل آراءهم في هذا الفصل - هي لذلك وفي الوقت نفسه بحوث في علم النفس. وأنا لا أنوي أن أستعرض تاريخ فلسفة الأخلاق الإنسانية بل مجرد إيضاح مبدئها كما عبّر عنه بعض ممثليها العظام.

وتقوم الفلسفة الأخلاقية عند أرسطو على علم الإنسان. ويبحث علم النفس في طبيعة الإنسان ولذلك فإن الفلسفة الأخلاقية هي علم النفس التطبيقي. ودارس

فلسفة الأخلاق، كدارس علم السياسة « لابد أن يعرف بطريقة أو بأخرى الحقائق عن الروح كما لا بد للإنسان الذي يعالج العيون أو الجسم كله أن يعرف عن العيون أو الجسم... ولكن حتى بين الأطباء فإن الأبرع هم الذين يبذلون الجهد الكبير في اكتساب المعرفة بالجسم. »(٥) ويستنبط أرسطو من طبيعة الإنسان المعيار القائل بأن « الفضيلة » (الميزة) هي « النشاط »، ويعني به ممارسة الوظائف والقدرات الخاصة بالإنسان. والسعادة، التي هي هدف الإنسان، هي نتاج «النشاط» و«الاستخدام»؛ وليست ملكية ساكنة أو حالة ذهنية. وأرسطو لشرح مفهومه للنشاط يستخدم « الألعاب الأولمبية » على سبيل التمثيل. يقول: « وكما أنه ليس الأشخاص الأجمل والأقوى هم الذين يكافَؤون، بل الذين يتنافسون (لأن بعض هؤلاء هم الظافرون)، كذلك فإن الذين يعملون يفوزون، ويفوزون بحق، بالأشياء الرفيعة والجيدة في الحياة. »(٦) إن الإنسان الحر، العاقل، والفعال (المتفكر) هو الشخص الخير ومن ثم السعيد. لدينا هنا، إذن، مقترحات موضوعية للقيمة متمركزة حول الإنسان أو إنسانية، ومستمدة في الوقت ذاته من فهم طبيعة الإنسان ووظيفته.

ويبحث سپينوزا، شأن أرسطو، في الوظيفة المميزة للإنسان. ويبدأ بدراسة الوظيفة المميّزة لأي شيء في الطبيعة وهدفه ويجيب بأن « كل شيء، بمقدار ما هو في ذاته، يسعى إلى الاحتفاظ بوجوده.»(٧) وليست وظيفة الإنسان وهدفه إلا

---

(5) *Ethica Nicomachea*, W. D. Ross, tr.(London, New York: Oxford University Press, 1925), 1102a, 17–24.

(6) *Ibid.*, 1099 a, 3–5.

(7) Bendictsu de Spinoza, *Ethics*, W. Hale White, tr., revised by Amelia Hutcheson Sterling–Humphrey Milford (London: Oxford University Press, 1927), III, Prop. 6. (In Scribner's Spinoza Selections.)

وظيفة أي شيء آخر وهدفه: أن يحافظ على نفسه ويحتفظ بوجوده. ويصل سپينوزا إلى مفهوم الفضيلة الذي هو ليس إلا تطبيق المعيار العام لوجود الإنسان. « أن نعمل بانسجام تام مع الفضيلة ليس إلا أن نعمل، ونعيش، ونحافظ على وجودنا (وهذه الأمور الثلاثة ليس لها المعنى نفسه) كما يتجه العقل، من منطلق البحث عن فائدتنا.»[٨]

ومحافظة المرء على وجوده تعني عند سپينوزا أن يصبح ذلك الموجود بالقوة. وهو يصح على كل الأشياء. يقول سپينوزا: « إن الحصان سيهلك إذا تحوّل إلى إنسان كما سيهلك إذا تحول إلى حشرة »؛ ولعلنا نضيف أن الإنسان، حسب رأي سپينوزا، سيهلك إذا أصبح ملاكاً كما سيهلك إذا أصبح حصاناً. فالفضيلة هي إظهار الإمكانيات الخاصّة بكل كائن حي؛ وهي عند الإنسان الحالة التي يكون فيها أكثر إنسانية. ومن ثم يفهم سپينوزا من الخير كل شيء « نحن متيقّنون من أنه الوسيلة التي قد ندنو بها أكثر فأكثر من نموذج الطبيعة الإنسانية المنتصب أمامنا.» ويفهم من الشر « كل شيء نحن متيقّنون أنه يعوقنا عن بلوغ ذلك النموذج.»[٩] وهكذا تتطابق الفضيلة مع تحقيق طبيعة الإنسان؛ ومن ثم يكون علم الإنسان هو العلم الذي تتأسس عليه فلسفة الأخلاق.

وبينما يُظهر العقل للإنسان « ما ينبغي » أن يفعله من أجل أن يكون ذاته حقاً ويعلّمه بذلك ما الخير، فإن السبيل إلى تحقيق الفضيلة إنما يكون عبر استخدام الإنسان الفعال لقدراته. وعلى ذلك فإن الفعالية هي الفضيلة نفسها؛ والعجز هو الرذيلة عينها. وليست السعادة غاية في حد ذاتها ولكنها ما يصاحب تجربة ازدياد

---

(8) *Ibid.*, IV, Prop. 24

(9) *Ibid* ،.IV, Pref.

الفعالية، في حين أن العجز تلازمه الكآبة؛ والفعالية والعجز يشيران إلى كل القدرات المميزة للإنسان. ولا تصلح أحكام القيمة إلا للتطبيق على الإنسان ومصالحه. على أن الأحكام القيمية هذه هي مجرد تعبيرات عن الرغبة والنفور عند الأفراد، لأن خصائص الإنسان جوهرية في الجنس البشري وهي لذلك مشتركة عند كل الناس. والخاصيّة الموضوعية في نموذج الطبيعة الإنسانية، الذي وإن كان يسمح بالاختلافات الفردية الكثيرة، فهو في جوهره واحد في كل الناس. وسپينوزا معارض جذري لفلسفة الأخلاق التسلّطية. و الإنسان عنده غاية – في – ذاته وليس وسيلة لسلطة تتعالى عليه. ولا يمكن للقيمة أن تتحدّد إلا بعلاقتها بمصلحتي الإنسان الحقيقيتين، وهما الحرية والاستخدام المثمر لقدراته.(١٠)

---

(١٠) لقد عبّر ماركس عن رأي شبيه برأي سپينوزا. يقول: « لكي يعرف المرء ما النافع للكلب، عليه أن يدرس طبيعة الكلب. وهذه الطبيعة نفسها لا يمكن أن تُستنبط من مبدأ النفع. وبتطبيق هذا على الإنسان، فإن الذي من دأبه أن ينتقد كل الأعمال والحركات والعلاقات الإنسانية وما إليها، بمبدأ النفع، عليه أولاً أن يعالج الطبيعة الإنسانية عموماً، ثم الطبيعة الإنسانية كما تعدّلت في كل عهد تاريخي جديد. ويقدّم بنتام عملاً قصيراً في هذا الموضوع. وبأشد السذاجة جفافاً، يتناول صاحب الدكان الحديث، وعلى الخصوص صاحب الدكان الإنجليزي، بوصفه الإنسان الطبيعي. »

Karl Marx, *Capital*, translated from the Third German Edition by Samuel Moor and Edward Aveling; edited by Fredrick Engels; revised and amplified according to the Fourth German Edition by Ernest Untermann (New York: The Modern Library, random House, Inc) , I, 688, footnote.

ورأي سپنسر في فلسفة الأخلاق، على الرغم من الاختلافات الفلسفية المهمة، هو أن « الجيد » و«الرديء» يتبعان الدستور الخاص للإنسان وأن علم السلوك قائم على معرفتنا بالإنسان. وفي رسالة إلى ج. س. مل يقول سپنسر: « إن الرأي الذي أجاهد من أجله هو أن الأخلاق، التي تسمى على الوجه الصحيح علم السلوك الصائب، يجب أن تهدف إلى تحديد كيف و لماذا تكون بعض نماذج=

وأهم نصير معاصر لفلسفة الأخلاق العلمية هو « جون ديووي »، الذي تتعارض آراؤه مع كل من التسلّطية والنسبوية في الفلسفة الأخلاقية. وبالنسبة إلى الأولى، يعلن أن الملمح المشترك في اللجوء إلى الوحي، والحكام المنصَّبين دينياً وأوامر الدولة، والعرف، والتقاليد، وما إلى ذلك « إنما هو وجود صوت من التسلّطية إلى حد أنه يمنع الحاجة إلى التساؤل. »[11] وبالنسبة إلى الثانية [أي النسبوية]، يعتقد أن وجود شيء يُستمتع به ليس في حد ذاته « **حكماً** بقيمة ما يُسْتمتَع به.»[12] والاستمتاع قضية أساسية، ولكن يجب « التحقق من صحتها بالحقائق البرهانية.»[13] وهو يفترض، مثل سبينوزا، أن مقترحات القيمة الصحيحة موضوعياً يمكن بلوغها بقدرة العقل البشري؛ وعنده كذلك أن هدف الحياة الإنسانية هو نمو الإنسان وتطوره **على أساس طبيعته** وتكوينه. إلا أن معارضته لأية غايات ثابتة تفضي به إلى التخلي عن أهم وجهة نظر وصل إليها سبينوزا: وهي « نموذج الطبيعة الإنسانية » بوصفه مفهوماً علمياً. وأهم تأكيد في نظرية ديووي هو للعلاقة بين الوسائل والغايات (أو النتائج) بوصفها الأساس التجريبي لصحة المعايير. والتقويم، حسب رأيه، لا « يحدث إلا عندما يكون ثمة شيء غلط؛ عندما يكون ثمة مصدر إزعاج يجب التخلص منه، أو حاجة، أو فقدان، أو حرمان يجب

=السلوك ضارة وبعض نماذجها الأخرى نافعة. وهذه النتائج الجيدة والسيئة لا يمكن أن تكون عَرَضية بل عواقب ضرورية لتكوين الأشياء.»

Quoted by Spencer in *The Principles of Ethics* (New York: D. Appleton Co., 1902), P. 57.

(11) John Dewey and James H. Tufts, *Ethics*, (New York: Henry Holt and Company, rev. ed., 1932), P. 346.

(12) John Dewey, *Problems of Men* (New York: Philosophical Library, 1946),P. 254.

(13) *Ibid.*, P. 260.

تداركه، أو نزاع ميول يجب حله بتغيير الأوضاع القائمة. وهذه الحقيقة تثبت كذلك أن ثمة عاملاً فكرياً لا يغيب عن البال - هو عامل التساؤل - ففي كل وقت هناك تقويم، لأن الغاية المنظورة تتشكل وتتخطّط على أنها، إذا تمّ العمل بمقتضاها، ستُشبع الحاجة القائمة أو تسدّ الفقدان وستحلّ النزاع القائم.»[١٤]

إن الغاية عند ديووي « هي مجرد سلسلة من الأعمال التي يُنظر إليها في مرحلة بعيدة؛ والوسيلة هي مجرد السلسلة التي يُنظَر إليها في مرحلة مبكرة. وينشأ الاختلاف بين الوسائل والغايات عن تقدير سبيل خط العمل المقترح، السلسلة المرتبطة بالزمن. و(الغاية) هي العمل الأخير الذي فُكّر فيه؛ أما الوسائل فهي الأعمال التي يجب إنجازها قبل ذلك في الوقت المناسب... والوسائل والغايات هما اسمان للواقع نفسه. فالمصطلحان لا يشيران إلى انقسام في الواقع بل إلى تمييز في الحكم.»[١٥]

ومما لا ريب فيه أن تأكيد ديووي للعلاقة المتداخلة بين الوسائل والغايات يعدّ مرحلة مهمة في تطور نظرية الفلسفة الأخلاقية العقلية، ولا سيما في تحذيره لنا من النظريات التي بفصلها الغايات عن الوسائل تصبح عديمة الجدوى. ولكن لا يبدو صحيحاً أننا « لا نعلم ما سنكون عليه حقاً فيما بعد حتى يُستنبط سير العمل ذهنياً.»[١٦] إذ من الممكن التحقق من الغايات بالتحليل التجريبي للظاهرة الكلية للإنسان - حتى ولو لم نكن نعرف بعدُ الوسائل لتحقيقها. وهناك غايات من الممكن أن تنشأ حولها مقترحات صحيحة، ولو كانت تفتقر في الوقت الراهن، إذا

---

(14) John Dewy, « Theory of Valuation, » in *International Encyclopedia of Unified Science* (Chicago: The University of Chicago Press, 1939), XI, No. 4, P. 34.

(15) John Dewey, *Human Nature and Conduct* (New York: The Modern Library, Random House, 1930), PP. 34 f.

(16) *Ibid.*, P. 36.

جاز التعبير، إلى الأيدي والأقدام. وعلم الإنسان بوسعه أن يمنحنا صورة لـ «نموذج الطبيعة الإنسانية» يمكن أن تُستنبط منها الغايات قبل أن توجد الوسائل لتحقيقها.[17]

٥- فلسفة الأخلاق والتحليل النفسي

أعتقد أنه أصبح واضحاً، مما تقدّم، أن تطور الفلسفة الأخلاقية الموضوعانية يعتمد بما هو علم تطبيقي على علم النفس بوصفه علماً نظرياً. وتقدُّم فلسفة الأخلاق من أرسطو إلى سبينوزا ناشئ إلى حد كبير عن تفوّق علم النفس الدينامي عند الثاني على علم النفس السكوني عند الأول. لقد اكتشف سبينوزا الباعث اللاشعوري، وقوانين التداعي، واستمرار تجارب الطفولة في الحياة. ومفهومه للرغبة مفهوم دينامي، متفوق على مفهوم «العادة» عند أرسطو. بيد أن علم النفس عند سبينوزا، ككل الفكر السيكولوجي حتى القرن التاسع عشر، كان يميل إلى أن يظل مجرداً من غير أن يؤسس منهجاً لاختبار نظرياته بالبحث التجريبي وتحرّي المعطيات الجديدة المتعلقة بالإنسان.

والبحث التجريبي هو المفهوم الذي يعوَّل عليه في فلسفة الأخلاق وعلم النفس عند ديووي. وهو يُقر بالباعث اللاشعوري، ويختلف مفهومه لـ « العادة »

(١٧) إن اليوتوبيات هي رؤى للغايات قبل إدراك الوسائل، ومع ذلك فهي ليست عديمة المعنى؛ بل على العكس، فقد أسهم بعضها في تقدم الفكر كثيراً، إذا لم نتحدث عن أنها كانت تقصد إلى دعم الإيمان بمستقبل الإنسان.

عن المفهوم الوصفي للعادة في السلوكية التقليدية. وقوله[18] إن علم النفس السريري الحديث « يظهر فهماً للواقع في إصراره على الأهمية العميقة للقوى اللاشعورية لا بتحديده السلوك الصريح وحسب بل كذلك الرغبة، والاعتقاد، والأَمْثلَة » يكشف الأهمية التي ينسبها إلى العوامل اللاشعورية برغم أنه لم يستنفد في نظريته حول فلسفة الأخلاق كل إمكانيات هذا المنهج الجديد.

وقد جرت بضع خطوات من الجانب الفلسفي أو الجانب السيكولوجي لاستخدام مكتشفات التحليل النفسي في تطوير النظرية الأخلاقية[19]، وهي الحقيقة الأشد إدهاشاً منذ أن قدمت النظرية التحليلية النفسية إسهاماتها التي هي شديدة المتات إلى نظرية الفلسفة الأخلاقية.

ولعل الإسهام الأهم هو أن النظرية التحليلية النفسية هي أول نظام سيكولوجي حديث ليس موضوع البحث فيه سمات منعزلة من الإنسان بل جماع

---

(18)Dewey, *Human Nature and Conduct*, p. 86

(١٩) إن الإسهام الوجيز ولكن المهم في مشكلة القيم من وجهة النظر التحليلية النفسية هو مقالة باتريك ملاي

Patrick Mullhay, « Values, Scientific Method and Psychoanalysis, » *Psychiatry*, May, 1943.

وفي أثناء إعادة النظر في مخطوط هذا الكتاب نُشر كتاب

J. C. Flugel, « *Man, Morals and Society* », (New York: International Universities Press, 1945)

الذي كان المحاولة النظامية والجدية الأولى لتطبيق محلل نفسي مكتشفات التحليل النفسي على النظرية الأخلاقية. والإبانة رفيعة القيمة لمشكلات الرؤية التحليلية النفسية لفلسفة الأخلاق والنقد العميق لها – على الرغم من أنها تتجاوز النقد كثيراً – موجودة في

Mortimer J. Adler, « *What Man has Made of Man* (New York: Longmans, Green & Co., 1937).

شخصيته. وبدلاً من منهج علم النفس التقليدي، الذي اقتصر على دراسة تلك الظواهر التي يمكن عزلها بما يكفي لتكون ملحوظة في الاختبار، اكتشف فرويد منهجاً جديداً أتاح له أن يدرس الشخصية الكلية ويفهم ما يجعل المرء يفعل ما يفعله. وهذا المنهج، وهو تحليل التداعيات الحرة، والأحلام، والأخطاء، والتحولات، إنما هو مقاربة تصبح بها المعلومات « الخاصة »، والتي هي غير مكشوفة حتى الآن إلا للمعرفة الذاتية والاستبطان « عامة » وممكنة الإثبات في الاتصال بين الشخص المدروس والمحلل. وهكذا نال المنهج التحليلي النفسي الإذن بالدخول على ظواهر لم تكن بطريقة أخرى تستسلم للملاحظة. وهو في الوقت ذاته كشف النقاب عن التجارب الانفعالية الكثيرة التي لم يكن ممكناً إدراكها حتى بالاستبطان لأنها مكبوتة، ومنفصلة عن الوعي.[٢٠]

وكان فرويد في بداية دراساته مهتماً على الأغلب بالأعراض العُصابية. ولكن كلما تقدم التحليل النفسي، اتّضح أكثر أن العَرَض العُصابي لا يمكن أن يُفهم إلا بفهم بنية الطبع الذي هو جزء منها لا يُجْتزأ. وأصبح الطبع العُصابي، بدلاً من العَرَض، هو موضوع البحث الأهم في نظرية التحليل النفسي وعلاجه. ووضع فرويد في متابعته لدراسة الطبع العُصابي أسساً جديدة لعلم الطباع، كان علم النفس في القرون الماضية يهملها ويتركها للروائيين والمسرحيين.

وعلى رغم أن علم الطباع التحليلي النفسي لا يزال في طفولته، فلا غنى عنه لتطور النظرية الأخلاقية. إذ لا بد أن تظل كل الفضائل والرذائل التي تعالجها الفلسفة الأخلاقية التقليدية غامضة لأنها تدل بالكلمة نفسها على مواقف إنسانية

(20) Cf. Dewey, *Problems of Men*, PP. 250–272 and Philip B. Rice « Objectivity of Value Judgment and Types of Value Judgment,» Journal of Philosophy, XV (1934), 5–14, 533–543.

مختلفة ومتناقضة إلى حد ما؛ وهيهات أن يتبدّد غموضها إلا إذا فُهمت في علاقتها بنية الطبع للشخص الذي تُسند إليه الفضيلة أو الرذيلة. والفضيلة المنعزلة عن سياق الطبع قد تُسفر عن أنها شيء لا قيمة له (مثلاً، كالتواضع الذي يسبّبه الخوف أو التعويض عن التكبّر المقموع)؛ أو سيُنظَر إلى الرذيلة على ضوء آخر إذا فهمت في السياق الكلي للطبع (مثلاً، كالتكبّر تعبيراً عن الزعزعة أو الاستخفاف بالذات). وهذا الاعتبار وثيق الصلة جداً بفلسفة الأخلاق؛ فالبحث في الفضائل والرذائل المنعزلة بوصفها سمات منفصلة إنما هو غير كاف بل ومضلل. وموضوع البحث في الفلسفة الأخلاقية هو **الطبع**، ولا يمكن إلا بالرجوع إلى بنية الطبع في كليتها وضع أحكام قيمة حول السمات أو الأعمال المنفردة. **والطبع الفاضل أو الرذيل، لا الفضائل أو الرذائل المنفردة، هو الموضوع الحقيقي في البحث الأخلاقي.**

ولا يقل المفهوم التحليلي النفسي للباعث اللاشعوري أهمية عن ذلك بالنسبة إلى فلسفة الأخلاق. وعلى حين أن هذا المفهوم، في شكله العام، يعود تاريخه إلى لايبنتس Leibniz وسبينوزا، فقد كان فرويد أول من درس الدوافع اللاشعورية تجريبياً وبتفصيل شديد، ووضع بذلك أسس نظرية البواعث الإنسانية. ويتميز تطور الفكر الأخلاقي بأن الأحكام القيمية المرتبطة بالسلوك كانت توضع في علاقتها بالبواعث الكامنة خلف العمل بدلاً من العمل نفسه. ومن هنا يتيح فهم الباعث اللاشعوري بعداً جديداً للبحث الأخلاقي. وكما لاحظ فرويد « ليس الأدنى في الأنا وحسب بل الأعلى كذلك قد يكون لا شعورياً »[٢١] ويكون الحافز الأقوى على العمل الذي ليس بمقدور البحث الأخلاقي أن يتجاهله.

(21) S. Freud, « *The Ego and the Id* », Joan Riviere & V. Woolf tr. (London: Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1935), P. 133.

وبرغم الإمكانيات الكبيرة التي يزوّد التحليل النفسي بها الدراسة العلمية للقيم، لم يقم فرويد ومدرسته باستخدام المنهج على النحو الأوفى فائدة لدراسة المشكلات الأخلاقية؛ وهو ومدرسته كان لهما حقاً دور كبير في تشويش المسائل الأخلاقية. والتشويش ناشئ عن موقف فرويد النسبوي relativistic، الذي يفترض أنه بمقدور علم النفس أن يساعد على تأسيس صحة الأحكام القيمية نفسها.

ونسبوية فرويد ظاهرة على أوضح ما يكون في نظريته حول الأنا الأعلى (الضمير). فوفقاً لهذه النظرية، قد يصبح أي شيء محتوى الضمير بمجرد أن يصادف أن يكون جزءاً من نسق الأوامر والتحريمات المتجسدة في الأنا الأعلى عند الأب وفي الموروث الثقافي. والضمير في هذه الرؤية ليس سوى السلطة التي أصبحت داخلية. وتحليل فرويد للأنا الأعلى هو تحليل لـــ « الضمير التسلّطي » فقط.[٢٢]

والمثال الناصع على هذه الرؤية النسبوية هو مقالة من تأليف ت. شرودر T. Schroder عنوانها « موقف عالم نفسي غير أخلاقي » Attitude of One Amoral Psychologist.[23] إذ يصل المؤلف إلى نتيجة مفادها أن « كل تقويم أخلاقي هو نتاج حالة مَرَضية - دوافع متصارعة بشدة - مستمدة من تجارب انفعالية قديمة »، وأن الطبيب النفسي غير الأخلاقي « سيُحلّ التصنيف الطبي والتطوري النفسي للدوافع الأخلاقية والمناهج الفكرية محل المعايير والقيم والأحكام الأخلاقية.» ثم يبدأ الكاتب بتشويش المسألة بإعلانه أن « العلماء النفسيين التطوريين ليست لديهم قواعد **مطلقة** أو **خالدة** للصواب والخطأ في أي شيء »، وبذلك يجعل العلم يبدو وكأنه قد وضع تعبيرات « مطلقة وخالدة ».

---

(٢٢) إن المناقشة الأشد تفصيلاً للضمير ستكون موجودة في الفصل الرابع.

(23) *The Psychoanalytic Review*, XXXI, No. 3 (July, 1944), 329–355.

وما يختلف اختلافاً طفيفاً عن نظرية فرويد في الأنا الأعلى إنما هو رأيه أن الأخلاق هي في جوهرها تشكّلٌ ارتدادي ضد الشر المتأصل في الإنسان. فيفترض أن الدوافع الجنسية عند الطفل متّجهة نحو أحد الوالدين المختلف في الجنس عنه؛ وأنه في النتيجة يكره المنافس الوالدي الذي من جنسه، وأن العداء والخوف والذنب ينشأ بالضرورة عن هذا الوضع الباكر (عقدة أوديب). وهذه النظرية هي الصيغة المعلمنة من مفهوم « الخطيئة الأصلية ». وفكّر فرويد أنه مادامت هذه الدوافع القاتلة والمرتبطة بسفاح القربى هي أجزاء متممة لطبيعة الإنسان، كان لا بد للإنسان أن ينشئ المعايير الأخلاقية ليجعل الحياة الاجتماعية ممكنة. وكان الإنسان، بشكل بدائي وبنظام محرمات، ومن ثم بأنظمة أخلاقية أقل بدائية، يؤسس معايير السلوك الاجتماعي ليحمي الفرد والجماعة من خطورة هذه الدوافع.

على أية حال، لم يكن موقف فرويد نسبوياً متماسكاً. فهو يعرض إيماناً حماسياً بأن الحقيقة هي الهدف الذي يجب أن يجاهد الإنسان من أجل بلوغه، ويؤمن بمقدرة الإنسان على هذه المجاهدة مادام بطبيعته موهوباً بالعقل. والموقف المضاد للنسبوية معبَّر عنه بوضوح في دراساته لـــ «فلسفة الحياة»[٢٤]. وهو يعارض النظرية القائلة بأن الحقيقة « ما هي إلا نتيجة لحاجاتنا ورغباتنا، كما تتشكل في ظروف خارجية متباينة »؛ وفي رأيه أن نظرية « فوضوية » كهذه « تحطّم اللحظة التي تكون فيها على اتصال بالحياة العملية.» واعتقاده بسلطة العقل وقدرته على توحيد البشر وتحرير الإنسان من أغلال المعتقدات الخرافية له الروح المميزة لفلسفة التنوير. ويشكل هذا الإيمان بالحقيقة الأساس لمفهومه للعلاج التحليلي النفسي. والتحليل

---

(24) S. Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, W. J. H. Sprott, tr. (New York: Norton & Company, 1937), PP. 240–241.

النفسي هو محاولة كشف الحقيقة حول نفس المرء. وفرويد في هذه النقطة يتابع التراث الفكري الذي يؤمن، منذ البوذا ومن بعده سقراط، بأن الحقيقة هي السلطة التي تجعل الإنسان فاضلاً وحراً أو ــ باصطلاحيات فرويد ــ « صحيحاً ». وهدف العلاج التحليلي هو إحلال العقل (الأنا) محل اللامعقول (الهو). ومن وجهة النظر هذه يمكن تعريف الحالة التحليلية بأنها الحالة التي ينذر فيها شخصان - هما المحلل والمريض - نفسيهما للبحث عن الحقيقة. وهدف العلاج هو إعادة الصحة، والدواءان هما الحقيقة والعقل. ولعل افتراض وضع قائم على الصدق الجذري في ثقافة تكون فيها صراحة كهذه نادرة هي أهم تعبير عن عبقرية فرويد.

وفرويد في علم الطباع عنده يقدم موقفاً غير نسبوي كذلك، ولو لم يكن ذلك إلا بالتضمين. فهو يفترض أن التطور اللبيدي يستمر من المرحلة الشفوية مروراً بالشرجية وصولاً إلى التناسلية، وأن التوجّه التناسلي في الشخص الصحيح يصبح سائداً. إذ على الرغم من أن فرويد لم يشر صراحةً إلى القيم الأخلاقية، فثمة صلة ضمنية: إن التوجهات ما قبل التناسلية، المميزة للمواقف الاتكالية والجشعة والشحيحة، أدنى أخلاقياً من التوجّه التناسلي، أي الطبع الإنتاجي الناضج. وهكذا فإن علم الطباع عند فرويد يتضمن أن الفضيلة هي الهدف الطبيعي لتطور الإنسان. وهذا التطور قد تعترض سبيله ظروف خاصة ودخيلة على الأغلب مما يؤدي إلى تشكّل الطبع العُصابي. أما النمو الطبيعي فيُنتج الطبع الناضج، المستقل، المنتج القادر على الحب والعمل؛ وفي التمحيص النهائي، فإن الصحة والفضيلة عند فرويد هما شيء واحد.

إلا أن فرويد لم يجعل هذه الصلة بين الطبع وفلسفة الأخلاق واضحة. وكان من شأنها أن تظل مشوَّشة بسبب التناقض بين نسبوية فرويد واعترافه الضمني

بالقيم الأخلاقية الإنسانية من جهة، ومن جهة أخرى لأن فرويد، في حين كان مهتماً أكبر الاهتمام بالطبع العُصابي، قد أولى اهتماماً ضئيلاً لتحليل الطبع التناسلي والناضج وتوصيفه.

والفصل التالي، وبعد إعادته النظر في « الوضع الإنساني » وأهميته في نشوء الطبع، سوف يتجه إلى التحليل المفصّل لما يساوي الطبع التناسلي، « التوجّه الإنتاجي ».

الفصل الثالث
الطبيعة الإنسانية والطبع

أن أكون إنساناً
فهذا ما أشترك فيه مع سائر البشر.
وأن أرى وأسمع
وأن آكل وأشرب
فهو ما تفعله كل الحيوانات كذلك.
ولكن أنني أنا فهذا يخصّني وحدي
وينتمي إليّ
لا إلى أي أحد سواي؛
لا إلى إنسان آخر
ولا إلى ملاك أو إله ـــ
إلا بمقدار
ما أكون متواحداً معه.

ـــ مايستر إكارت
« أفلاذ »

١ ـ الوضع الإنساني

إن فرداً واحداً يمثّل الجنس البشري. إنه مثال خاص واحد فقط على الجنس البشري. إنه «هو» وهو «الكل»؛ وهو فرد بخصوصياته فهو بهذا المعنى فريد، وهو

في الوقت نفسه ممثّل كل الصفات المميِّزة للجنس البشري. وشخصيته الفردية تحدّدها خصائص الوجود الإنساني المشتركة في كل البشر. ولذلك فإن البحث في الوضع الإنساني يجب أن يسبق دراسة الشخصية.

آ – ضعف الإنسان البيولوجي

إن العنصر الأول الذي يميّز الإنسان من الوجود الحيواني هو عنصر سلبي: هو الغياب النسبي في الإنسان للتنظيم الغريزي في عملية التكيّف مع العالم المحيط به. ويظل نمطُ تكيّف الحيوان مع محيطه النمطَ نفسه على الدوام؛ وإذا لم تعد المؤهلات الغريزية للنوع تصلح للتعامل بنجاح مع بيئة متغيّرة انقرض النوع. ويستطيع الحيوان أن يكيّف نفسه مع الأوضاع المتغيّرة بتغيير نفسه ــ بطريقة الترميم العضوي الذاتي؛ لا بتغيير بيئته – بطريق التغيير العضوي المختلط. وهو على هذا النحو يعيش في وئام، لا بمعنى غياب الصراع بل بمعنى أن مؤهلاته الموروثة تجعله جزءاً من عالمه ثابتاً لا يتغيّر؛ فإما أن يتوافق فيه وإما أن يفنى.

وكلما نقصت المؤهلات الغريزية للحيوانات وقل ثباتها ازداد تطور الدماغ ومن ثم القدرة على التعلّم. ويمكن تحديد ظهور الإنسان بأنه حدوث في مرحلة سيرورة التطور بلغ فيها التكيّف الغريزي حدّه الأدنى. ولكنه يظهر بخصائص تفرّقه عن الحيوان: بإدراكه لذاته بوصفه كياناً منفصلاً، وقدرته على تذكّر الماضي، وعلى تصوّر المستقبل، وعلى إشاراته إلى الأشياء والأعمال بالرموز؛ وبعقله الذي يفكر في العالم ويفهمه؛ وبخياله الذي يصل عبره إلى ما يتجاوز كثيراً مدى حواسّه. إن الإنسان هو أشد الحيوانات كلها عجزاً، إلا أن هذا الضعف البيولوجي البالغ هو أساس قوته، والسبب الأهم لنشوء خصائصه الإنسانية حصراً.

ب ـــ الانقسامات الوجودية والتاريخية في الإنسان

لقد صدّع الإدراك الذاتي، والعقل، والتخيل « التلاؤم » الذي يتميز به الوجود الحيواني. وحوّل ظهور هذه الملكات الإنسان إلى حالة شاذة، إلى فلتة الكون. إنه جزء من الطبيعة، خاضع لقوانينها الفيزيائية وعاجز عن تغييرها، ومع ذلك يتجاوز بقية الكون. إنه يوضع جانباً على حين أنه جزء؛ وهو مشرد لا وطن له ومع ذلك مقيّد بالوطن الذي يشترك فيه مع كل المخلوقات. ومرميٌّ في داخل هذا العالم في مكان وزمان عَرَضيين، ومكره على الخروج منه، عَرَضاً من جديد. وبما أنه مدركٌ ذاته فهو يدرك قصوره وحدود وجوده. ويتصور نهايته: الموت. وليس متحرراً من انقسام وجوده: لا يستطيع أن يخلّص نفسه من جسده مادام حياً - وجسده يجعله يريد أن يكون حياً.

والعقل، الذي هو بَرَكة الإنسان، هو لعنته أيضاً؛ فهو يُرغمه على أن يعالج إلى الأبد مهمة حلّ انقسام لا يُحلّ. والوجود الإنساني يختلف في هذه الناحية عن وجود كل الكائنات الحية الأخرى؛ فهو في حالة دائمة ولا مناص منها من اختلال التوازن. فحياة الإنسان لا يمكن أن « تُعاش » بتكرار نموذج نوعه؛ فهو يجب أن يعيش، والإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يمكن أن يضجر، ويمكن أن يسخط ويمكن أن يشعر أنه مطرود من الفردوس. والإنسان هو الحيوان الوحيد الذي عنده أن وجوده مشكلة يجب عليه أن يحلّها ولا يستطيع أن ينجو منها. وليس في مقدوره أن يعود إلى حالة « التلاؤم » ما قبل الإنسانية مع الطبيعة؛ وعليه أن يمضي في تنشئة عقله حتى يصبح سيد الطبيعة، وسيد نفسه.

وخلق ظهور العقل انقساماً في داخل الإنسان يجبره على أن يجاهد بصورة دائمة في سبيل الحلول الجديدة. وديناميته تاريخية جوهرية بالنسبة إلى وجود العقل

الذي يسبب له أن يتطور، ومن خلاله يخلق عالمه الذي يستطيع أن يشعر فيه بأنه في البيت مع نفسه وإخوته البشر. وتتركه كل مرحلة يبلغها ساخطاً ومتحيّراً، وتحثّه هذه الحيرة الشديدة على التقدم نحو الحلول الجديدة. ليس في الإنسان « دافع إلى التقدم » فطري؛ فالتناقض فيه هو الذي يجعله يسير في الدرب الذي صوّره. وبما أنه فَقَدَ الفردوس، أي الوحدة مع الطبيعة، فقد أصبح الهائم الأبدي (أوديسيوس، أوديب، أبراهام، فاوست)؛ وهو مرغم على التقدم وبمجهود دائم ليجعل المجهول معلوماً بملء المواضع الفارغة من معرفته بالإجابات. وعليه أن يقدّم لنفسه تفسيراً لنفسه، ولمعنى وجوده. وهو مدفوع إلى التغلّب على هذا الصدع الداخلي، تعذّبه الصبوة إلى « المطلقية »، إلى نوع آخر من « التلاؤم » يمكن أن يرفع اللعنة التي انفصل بها عن الطبيعة، وعن إخوته البشر، وعن نفسه.

إن هذا الصدع في طبيعة الإنسان يُفضي إلى الانقسامات التي أدعوها وجودية[1] لأنها مترسّخة في صميم وجود الإنسان؛ إنها تناقضات لا يستطيع الإنسان إبطالها ولكنه يستطيع أن يستجيب لها بطرق متعدّدة، متناسبة مع طبعه وثقافته.

إن الانقسام الوجودي الأهم هو الانقسام بين الحياة والموت. فالحقيقة القائلة بأننا لابد أن نموت حقيقة لا تتبدّل عند الإنسان. والإنسان مدرك هذه الحقيقة،

---

(١) لقد استخدمت هذا المصطلح من دون الرجوع إلى اصطلاحيات الوجودية. وفي أثناء تنقيح المخطوطة اطّلعت على مسرحية « الذباب » لسارتر وعلى كتابه « هل الوجودية فلسفة إنسانية؟ » ولا أعتقد أنه ثمة ما يسوّغ أي تغيير أو إضافة. وعلى الرغم من وجود بعض المسائل المشتركة، فلا يمكن لي أن أحكم في درجة الاتفاق مادام لم يكن لديّ إلى الآن سبيل إلى أهم مؤلفات سارتر الفلسفية.

وهذا الإدراك الشديد يؤثّر بعمق في حياته. ولكن يظل الموت هو النقيض تماماً للحياة وهو متنافر مع تجربة العيش ولا يمتّ بصلة إليها. وكل المعرفة عن الموت لا تغيّر أن الموت ليس جزءاً ذا معنى من الحياة وأنه ليس لنا ما نفعله سوى قبول حقيقة الموت؛ ومن ثم وبمقدار ما يتعلق الأمر بحياتنا، ننهزم. و« كل ما يملكه المرء يمنحه مقابل حياته » و« الإنسان الحكيم »، كما يقول سپينوزا، « لا يفكر في الموت بل في الحياة.» وقد حاول الإنسان أن ينفي هذا الانقسام بالأيديولوجيات، ومنها مثلاً، المفهوم المسيحي للخلود، الذي بافتراضه خلود الروح ينفي الحقيقة المأساوية وهي أن حياة الإنسان تنتهي بالموت.

وأن يكون الإنسان فانياً يودي إلى انقسام آخر: فعلى حين أن كل إنسان هو حامل كل الاستعدادات الإنسانية الكامنة فإن فسحة عمره القصيرة لا تسمح بتحقيقها الكامل حتى في أفضل الظروف. ولا يمكن للفرد أن يشارك في التطور البشري الذي يحدث في السيرورة التاريخية إلا إذا تماثلت فُسحة عمره مع فسحة عمر الجنس البشري. وحياة الإنسان، بابتدائها وانتهائها في لحظة عَرَضية في السيرورة التطورية للسلالة، تتنازع مأساوياً مع مطالبة الفرد بتحقيق كل إمكانياته. ويكون لديه، على الأقل، إدراك غامض لهذا التناقض بين ما يستطيع أن يحققه وما يحققه فعلاً. وهنا، أيضاً، تجنح الأيديولوجيات إلى إنهاء التناقض أو إنكاره بافتراضها أن قضاء الحياة يحدث بعد الممات؛ أو أن الفترة التاريخية للفرد هي الإنجاز الختامي أو التمامي للبشر. ولكن يؤكد غيرها أن معنى الحياة لا يوجد في تفتحها الأوفى بل في الخدمة الاجتماعية والواجبات الاجتماعية؛ أي نشوء الفرد وحريته وسعادته في حالة التبعية أو النموّ بالنسبة إلى خير الدولة، أو الجماعة، أو أيٍّ كان غيرها يمكن أن يرمز إلى السلطة الأزلية، التي تفوق الفرد.

والإنسان وحيد وهو في الوقت نفسه مرتبط. وحيد بمقدار ما هو كيان فريد، لا يتطابق مع أي أحد سواه، ومدرك أن ذاته كيان منفصل. ويجب أن يكون وحيداً عندما يكون عليه أن يحكم في أمر أو أن يتخذ القرارات بقوة عقله وحدها. ومع ذلك لا يستطيع أن يتحمل أن يكون وحيداً، غير متصل بأنداده البشر. وتعتمد سعادته على ما يشعر به من التضامن مع أنداده البشر، من الأجيال الماضية أو المقبلة.

وما يختلف جذرياً عن الانقسامات الوجودية إنما هو التناقضات التاريخية في الحياة الفردية والاجتماعية التي هي ليست جزءاً ضرورياً من الوجود الإنساني ولكنها من صنع الإنسان وقابلة للحل، قابلة للحل سواء في الزمن الذي تحدث فيه أو في فترة لاحقة من التاريخ البشري. والتناقض المعاصر بين وفرة الوسائل التقنية للاغتباط المادي والعجز عن استخدامها من أجل السلام ورخاء الشعب حصراً إنما هو تناقض قابل للحل؛ فهو ليس تناقضاً ضرورياً وإنما هو ناشئ من افتقار الإنسان إلى الشجاعة والحكمة. وقد تكون مؤسسة الاستعباد في اليونان القديمة مثالاً على تناقض غير قابل للحل نسبياً، ولم يكن ممكناً حله إلا في فترة متأخرة من التاريخ عندما تأسس الأساس المادي لمساواة البشر.

والتمييز بين الانقسامات الوجودية والتاريخية مهم لأن للخلط بينهما ملابسات بعيدة الأثر. وقد كان المهتمون بالتشبث بالتناقضات التاريخية حريصين على أن يثبتوا أنها انقسامات وجودية ومن ثم غير قابلة للتغيير. وحاولوا إقناع الإنسان أن « ما يجب ألاّ يكون لا يمكن أن يكون » وأن عليه أن يستكين لقبول قدره المأساوي. ولكن هذه المحاولة للخلط بين هذين النمطين من التناقضات لم تكن كافية لمنع الإنسان عن محاولة حلها. إن من الصفات الخاصة المميزة للذهن البشري أنه، عندما يجابَه بتناقض، لا يمكن أن يكون سلبياً. إنه يتحرك بهدف حل التناقض. وكل التقدم البشري ناشئ عن هذه الحقيقة. وإذا مُنع الإنسان عن الاستجابة لإدراكه للتناقضات بالعمل، فيجب إنكار الوجود الحقيقي لهذه

التناقضات. والتوفيق بين التناقضات، ومن ثم نفيها، هو وظيفة التبريرات في الحياة الفردية ووظيفة الأيديولوجيات (التبريرات المحتذى بها اجتماعياً) في الحياة الاجتماعية. ومهما يكن، فلو أن عقل الإنسان لا يمكن أن يكون راضياً إلا بالإجابات العقلية، بالحقيقة، لكان من شأن هذه الأيديولوجيات أن تظل غير مجدية. ولكن من خصائص الإنسان كذلك أن يقبل الأفكار التي يشترك فيها جل أعضاء ثقافته أو تسلّم بصحتها السلطات القوية على أنها حقيقة. فإذا تأيّدت الأيديولوجيات التوفيقية بالإجماع أو السلطة، تطيّب خاطر الإنسان على الرغم من أنه لا يطمئن تماماً.

وبوسع الإنسان أن يستجيب للتناقضات التاريخية بإلغائها من خلال عمله؛ ولكنه لا يستطيع إلغاء الانقسامات الوجودية، برغم أنه يستطيع أن يستجيب لها بطرق مختلفة. فيمكن أن يهدّئ ذهنه بالأيديولوجيات المسكّنة والتوفيقية. ويستطيع أن يحاول الهروب من اضطرابه الداخلي بنشاط لا ينقطع في اللذة أو العمل. وقد يحاول إلغاء حريته وتحويل نفسه إلى أداة بيد القوى التي خارج ذاته، غامساً ذاته فيها. ولكنه يظل ساخطاً، وقلقاً، ومضطرباً. ولا يوجد إلا حل واحد لمشكلته: أن يواجه الحقيقة، وأن يعترف بوحدته الأساسية وانفراده في كون لا يبالي بمصيره، وأن يتبيّن أنه لا وجود لقدرة تفوقه يمكن أن تحل له مشكلته. إن على الإنسان أن يقبل المسؤولية عن نفسه وأنه لا يستطيع أن يخلع المعنى على حياته إلا باستخدام قدراته. ولكن المعنى لا يعني اليقين ضمناً؛ وبالفعل، فإن البحث عن اليقين يعترض سبيل البحث عن المعنى. وعدم اليقين هو الشرط الفعلي الذي يُجبر الإنسان على إظهار قدراته. وإذا واجه الحقيقة من دون ذعر سوف يدرك أنه **لا يوجد معنى للحياة إلا المعنى الذي يخلعه الإنسان على حياته بإظهار قدراته، بالعيش بطريقة إنتاجية؛** وأنه لا يمكن إلا لدوام السهر والنشاط والجد أن يحمينا من الإخفاق في المهمة الوحيدة التي تهمّ – ألا وهي إظهار قدراتنا ضمن الحدود التي تضعها قوانين

وجودنا. ولن يكفّ الإنسان عن التحيّر والاستغراب وإثارة الأسئلة الجديدة. ولن يتمكّن من النجاح في مهمته إلاّ إذا تعرّف إلى الوضع الإنساني، والانقسامات الملازمة له وإلى قدرته على كشف قواه: والنجاح يعني أن يكون ذاتَه ومن أجل ذاته وأن يحقق السعادة بالتحقيق الوافي لتلك الملكات التي هي ملكاته على الخصوص - وهي العقل، والحب، والعمل الإنتاجي.

وبعد أن ناقشنا الانقسامات الوجودية المتأصّلة في وجود الإنسان يمكن أن نعود إلى العبارة الواردة في بداية هذا الفصل وهي أن البحث في الوضع الإنساني يجب أن تسبقه دراسة الشخصية. ويمكن إيضاح المعنى الأدقّ لهذه العبارة بقولنا إن على علم النفس أن يتأسس على المفهوم الأنثروبولوجي - الفلسفي للوجود الإنساني.

إن الملمح الأبرز في السلوك الإنساني هو ما يكشفه الإنسان من الشدة الهائلة في الأهواء والمجاهدات. وقد عرف فرويد أكثر من أي شخص سواه هذه الحقيقة وحاول أن يفسّرها على أساس تفكير زمانه الميكانيكي الطبيعاني. فافترض أن تلك الأهواء التي لم تكن تعبيرات واضحة عن غريزة حفظ الذات والغريزة الجنسية (أو كما صاغ الفكرة بعدئذ في صيغة الإيروس وغريزة الموت) كانت مع ذلك مجرد تجليات أشد تعقيداً وبعداً عن المباشرة لهذه الدوافع البيولوجية-الغريزية. ولكن افتراضاته على ألمعيتها ليست مقنعة في نفيها أن جزءاً كبيراً من المجاهدات الانفعالية للإنسان لا يمكن أن تفسّرها قوة غرائزه. إذ حتى لو تمّ إشباع جوع الإنسان وظمئه ومجاهداته الجنسية تماماً ف « هو » ليس راضياً. وخلافاً للحيوان تكون معظم مشكلاته الإجبارية غير محلولة عندئذ، إنها تبدأ فقط. وهو يجاهد من أجل السلطة، أو الحب، أو التدمير، ويخاطر بحياته في سبيل المُثل الدينية أو السياسية أو الإنسانية، وهذه المجاهدات هي التي تشكّل وتميّز الصفة الخاصة بالحياة الإنسانية. وبالفعل، « ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان.»

وخلافاً لتفسير فرويد الميكانيكي - الطبيعاني فقد فُسر هذا القول بأنه يعني أن للإنسان حاجة دينية غريزية لا يمكن أن يفسّرها وجوده الطبيعي بل لا بد أن يفسرها شيء يفوقه ومستمد من القوى خارقة الطبيعة. وعلى أية حال، ليس الافتراض الأخير ضرورياً مادامت الظاهرة ممكنة التفسير بالفهم الوافي للوضع الإنساني.

إن عدم توافق وجود الإنسان يولّد حاجات تتخطى كثيراً حاجات أصله الحيواني. وتُفضي هذه الحاجات إلى دافع إلزامي إلى إعادة الوحدة والتوازن بينه وبين بقية الطبيعة. وهو في المقام الأول يقوم بالمحاولة لإعادة هذه الوحدة والتوازن في الفكر بإنشاء صورة عقلية شاملة كل شيء عن العالم تؤدي دور الإطار المرجعي الذي يستمد منه الإجابة عن السؤال المتعلّق بمسألة أين يقف وماذا ينبغي له أن يفعل. على أن أنظمة فكرية كهذه ليست كافية. فلو كان الإنسان مجرد عقل مفصول عن الجسد لكان من شأن غايته أن يحققها نظام فكري شامل. ولكن بما أنه كيان قد وُهب الجسدَ بالإضافة إلى الذهن فإن عليه أن يستجيب لانقسام وجوده لا بالتفكير وحده بل بعملية العيش، بمشاعره وأعماله. عليه أن يجاهد من أجل خبرة الوحدة والاتحاد في كل مجالات وجوده للعثور على توازن جديد. ومن ثم فإن أي نظام توجُّه مُرضٍ لا يتضمن مجرد العناصر الفكرية بل يجب أن تتحقق عناصر الشعور والإحساس عملياً في كل مجالات المسعى البشري. والإخلاص لهدف، أو فكرة، أو قدرة تفوق الإنسان مثل الله، هو تعبير عن هذه الحاجة إلى الكمال في عملية العيش. فقد أمكن لنا أن ندعوها كلها أنظمة دينية وكلمة « دينية » إذا لم يكن من جراء الحقيقة فإنها لأسباب تاريخية متطابقة مع النظام التأليهي، النظام المتمحور حول الله، ونحن ليس لدينا على الإطلاق كلمة في لغتنا للدلالة على ما هو مشترك في كلا النظامين التأليهي وغير التأليهي - أي في كل أنظمة الفكر التي تحاول أن تقدم الجواب عن بحث الإنسان عن المعنى وعن محاولة الإنسان فهم

وجوده. ولعدم وجود كلمة أفضل فإنني أدعو أمثال هذه الأنظمة « إطارات التوجّه والإخلاص.»

على أن المسألة التي أود أن أؤكدها هي أنه توجد مجاهدات يُنظر إليها على أنها دنيوية وهي مع ذلك راسخة الجذور في الحاجة التي تنشأ منها الأنظمة الدينية والفلسفية. دعونا نفكر ملياً فيما نلاحظه في عصرنا: نرى في ثقافتنا ملايين الناس المتفانين في بلوغ النجاح والجاه. وقد رأينا ومازلنا نرى في الثقافات الأخرى إخلاص الموالين التعصّبي لأنظمة الفتح والسيطرة الدكتاتورية. ونحن نندهش من حدة تلك الأهواء التي كثيراً ما تكون أقوى حتى من دافع حفظ الذات. وننخدع بالمحتويات الدينية لهذه الأهداف ونفسرّها بأنها عواقب مجاهدات جنسية وشبه بيولوجية. ولكن أليس واضحاً أن الحدة والتعصبية اللتين تتمّ متابعتها بهما مماثلتان تماماً لما نجده في الأديان؛ وأن كل أنظمة التوجّه والإخلاص الدنيوية تختلف في المضمون وليس في الحاجة الأساسية التي تحاول أن تقدم إجابات عنها؟ والصورة في ثقافتنا خادعة على الخصوص لأن معظم الناس « يعتقدون » بالوحدانية على حين تنتمي دياناتهم الحقيقية إلى أنظمة، هي بالفعل، أقرب بكثير إلى الطوطمية وعبادة الأوثان منها إلى أي شكل من أشكال المسيحية.

إلا انه علينا أن نخطو خطوة أبعد من ذلك. إن فهم الطبيعة « الدينية » لهذه المجاهدات الدينية المحتذى بها ثقافياً هو المفتاح لفهم العُصاب والمجاهدات غير العقلية. ونولُنا أن نعدّ الأخيرة إجابات – إجابات فردية – عن بحث الإنسان عن التوجه والتفاني. فالشخص الــذي يحدد تجربتَه « تعلّقُه الانفعالي غير العادي بأسرته »، والذي يكون عاجزاً عن العمل بصورة مستقلة هو في الحقيقة عابد ذو عبادة بدائية للأسلاف، والفارق الوحيد بينه وبين الملايين من عَبَدة الأسلاف هو أن نظامه خاص وليس نظاماً يُحتذى به ثقافياً. وقد أدرك فرويد الصلة بين الدين والعُصاب وفسّر الدين بأنه شكل من أشكال العُصاب، في حين أننا نصل إلى

النتيجة التي مفادها أن العُصاب يجب أن يُفسَّر بأنه شكل خاص من أشكال الدين يختلف على الأغلب بصفاته المميزة الفردية غير المُحتذى بها. والنتيجة التي اهتدينا إليها فيما يتعلق بمشكلة الباعث الإنساني العامة هي أنه على حين أن الحاجة إلى نظام التوجّه والإخلاص مشتركة عند كل البشر، تختلف المحتويات الخاصة للأنظمة التي تشبع هذه الحاجة. وهذه الفوارق فوارق في القيمة؛ فالشخص الناضج، الإنتاجي، العاقل سوف يختار نظاماً يتيح له أن يكون ناضجاً وإنتاجياً وعاقلاً. والشخص الذي أُعيق في تنشئته لابد أن يرتدّ إلى أنظمة بدائية غير عقلية تطيل وتزيد على التوالي اتكاليته وخروجه عن المعقول. وسوف يظل في المستوى الذي سبق للجنس البشري في أفضل ممثّليه أن تغلّب عليه قبل آلاف السنين.

ولأن الحاجة إلى نظام التوجّه والإخلاص جزء جوهري من الوجود الإنساني نستطيع أن نفهم شدة هذه الحاجة. وبالفعل، ليس في الإنسان مصدر آخر للطاقة أقوى منه. وليس الإنسان حراً في أن تكون لديه أو لا تكون لديه « مُثُل »، ولكنه حر في أن يختار بين أنواع مختلفة من المثُل، بين أن يكون متفانياً في عبادة القوة والتدمير وأن يكون مخلصاً للعقل والحب. وكل الناس « مثاليون » ويجاهدون من أجل شيء يتجاوز بلوغ الإشباع الجسدي. إنهم يختلفون في أنواع المثُل التي يعتقدون بها. وأفضل تجليات الذهن البشري فعلاً ولو أنها أشدها شيطانية كذلك إنما هي تعبيرات لا عن جسده بل عن هذه « المثالية »، عن روحه. ولذلك فإن الرؤية النسبوية التي تزعم أنه أن يكون لديك مثال ما أو شعور ديني ما قيّم في ذاته خطيرة ومخطئة. فينبغي أن نفهم أن كل المثُل التي تظهر في الأيديولوجيات الدنيوية إنما هي تعبيرات عن الحاجة الإنسانية نفسها ويجب أن نحكم فيها بخصوص حقيقتها، والحدّ الذي تكون فيه مفضية إلى كشف قدرات الإنسان والمدى الذي تكون فيه إجابة حقيقية عن حاجة الإنسان إلى التوازن والتلاؤم في عالمه. ونكرر إذن أن فهم الباعث الإنساني يجب أن ينبثق من فهم الوضع الإنساني.

٢ ـ الشخصية

البشر متشابهون، لأنهم يشتركون في الوضع الإنساني وانقساماته الوجودية المتأصّلة؛ وهم فريدون في طريقتهم الخاصة التي يحلّون بها مشكلتهم الإنسانية. والتنوّع غير المحدود في الشخصيات هو في ذاته صفة مميزة للوجود البشري.

وأفهم من الشخصية كلية الخصائص النفسية الموروثة والمكتسبة في فرد واحد وهي التي تجعل الفرد فريداً. والاختلاف بين الخصائص الموروثة والمكتسبة هو على العموم مرادف للاختلاف بين المزاج والمواهب وكل الخصائص النفسية المعطاة في بنية الجسم من جهة والطبع من جهة أخرى. وعلى حين أن الاختلافات في المزاج ليست لها أهمية أخلاقية، فإن الاختلافات في الطبع تشكّل المشكلة الحقيقية في فلسفة الأخلاق؛ فهي معبّرة عن الحدّ الذي نجح فيه الفرد في فن العيش. ولكي نتجنّب الخلط السائد في استخدام مصطلحي « المزاج » و« الطبع » سوف نبدأ بمناقشة وجيزة للمزاج.

آ ـ المزاج

ميّز أبقراط أربعة أمزجة: الصفراوي **choleric**، والدموي **sanguine**، والسوداوي **melancholic**، والبلغمي **phlegmatic**. والمزاجان الدموي والصفراوي هما شكلان للاستجابة يتميزان بقابلية سهلة للاهتياج والتعاقب السريع في الاهتمامات، وتكون الاهتمامات ضعيفة في الأول وشديدة في الثاني. وعلى العكس، فإن المزاجين البلغمي والسوداوي يتميّزان بقابلية بطيئة ولكنها متواصلة لإثارة الاهتمام، ويكون الاهتمام في البلغمي ضعيفاً وفي السوداوي شديداً[٢]. وهذه

---

(٢) كان يُرمَز إلى الأمزجة الأربعة بالعناصر الأربعة: الصفراوي = النار = الدافئ والجاف، السريع والقوي؛ والدموي = الهواء = الدافئ والرطب، السريع والضعيف؛ والبلغمي = الماء = البارد والرطب، البطيء والضعيف؛ والسوداوي = التراب = البارد والجاف، البطيء والقوي.

الأشكال المختلفة من الاستجابة هي، في رأي أبقراط، مرتبطة بمصادر جسدية مختلفة. (جدير بالاهتمام أن نلاحظ أنه في الاستخدام الشعبي لا تُذكر إلا الجوانب السلبية في هذه الأمزجة: فالصفراوي يعني اليوم الغَضوب بسهولة؛ والسوداوي، الكئيب؛ والدموي، المفرط في التفاؤل؛ والبلغمي، البطيء جداً.) وقد استخدم دارسو المزاج هذه التصنيفات للمزاج حتى زمن ڤونت Wundt. وأهم المفهومات الحديثة لأنماط المزاج هي مفهومات « يونغ » Jung و«كريتشمر» Kretschmer و« شيلدون ». Sheldon[3]

ليس ثمة شك في أهمية المزيد من البحث في هذا المجال ولا سيما بخصوص التضايف بين المزاج والعمليات الجسدية. ولكن سيكون من الضروري أن نميّز بوضوح بين الطبع والمزاج لأن الخلط بين المفهومين قد أعاق التقدم في علم الطباع وكذلك في دراسة المزاج.

يشير المزاج إلى شكل الاستجابة وهو متعلق ببنية الجسم ولا يتغيّر؛ والطبع تشكّله أساساً تجارب الشخص، ولا سيما تجاربه في حياته الباكرة، وهو قابل للتغيّر، إلى حد ما، بالتبصّرات والأنواع الجديدة من التجارب. فإذا كان للشخص مزاج صفراوي مثلاً، فإن نمط استجابته « سريع وقوي ». ولكن ما هو سريع وقوي « بشأنه » يعتمد على نوع ارتباطه، فإن كان شخصاً إنتاجياً ومنصفاً ومحباً، فإنه سوف يستجيب بسرعة وقوة عندما يحب، وعندما يحنقه ظلم، وعندما يتأثر بفكرة جديدة. وإذا كان شخصاً تدميرياً أو سادياً فسيكون سريعاً وقوياً في تدميره أو في بطشه.

وقد كان للخلط بين المزاج والطبع عواقب خطيرة بالنسبة إلى النظرية الأخلاقية. والتفضيلات فيما يتعلق بالاختلافات في المزاج هي مجرد مسائل ذائقة

(3) Cf. also Charles William Morris' application of types of temperament to cultural entities in *Paths of Life* (New York: Harper & Brothers, 1942).

ذاتية. ولكن الاختلافات في الطبع لها من الوجهة الأخلاقية أكبر الأهمية. وقد يساعدنا مثال على توضيح هذه المسألة. فقد كان غورنغ Goering وهملر Himmler رجلين لهما مزاجان مختلفان - كان الأول من ذوي المزاج الدوري cyclothyme، والثاني فُصامي معتدل schizothyme. ومن ثم، ومن وجهة نظر التفضيل الذاتي، فإن الفرد الذي يجذبه المزاج الدوري من شأنه أن يفضّل غورنغ على هملر، والعكس بالعكس. ومهما يكن، فمن وجهة نظر الطبع، كان لكلا الرجلين خصيصة واحدة مشتركة: كانا ساديين طموحين. ومن ثم، فهما من وجهة النظر الأخلاقية متساويان في الشر. وبالعكس، فبين الأشخاص ذوي الطبع الإنتاجي، قد يفضّل المرء المزاج الصفراوي على المزاج الدموي ذاتياً؛ إلا أن أمثال هذه الأحكام ليس من شأنها أن تشكل أحكاماً في القيمة الخاصة بالشخصين.[٤]

---

(٤) إن الدليل على الخلط بين المزاج والطبع هو أن كريتشمر على الرغم من أنه متّسق عموماً في استخدام مصطلح المزاج، قد أطلق على كتابه عنوان « الجسم والطبع » بدلاً من « المزاج والجسم». وشيلدون، على الرغم من عنوان كتابه « أنواع المزاج » فهو مشوّش في التطبيق العملي لمفهومه للمزاج. إن « أمزجته » تحتوي على سمات المزاج الخالصة ممزوجة بسمات الطبع كما تظهر في أشخاص ذوي مزاج معين. فإذا كان معظم الأشخاص لم يصلوا إلى النضج الانفعالي الكامل، فإن أنماط مزاج معيّن بينهم سوف تُظهر سمات طبع معين لها صلة بهذا المزاج. والحالة التي هي في صدد هذا الموضوع هي الاجتماعية التمييزية التي يعدّدها شيلدون بوصفها سمة من ضمن السمات في المزاج ذي النبرة الداخلية. ولكن لن يكون من أصحاب النبرة الداخلية إلا غير الناضج وغير الإنتاجي من له اجتماعية غير تمييزية؛ والإنتاجي ذو النبرة الداخلية ستكون له اجتماعية تمييزية. والسمة التي يعدّدها شيلدون ليست سمة مزاج بل سمة طبع كثيراً ما تظهر مرتبطة بمزاج وجسد معينين شريطة أن ينتمي معظم الأشخاص إلى مستوى النضج نفسه. وبما أن منهج شيلدون هو منهج الارتكاء الكلي على الترابط الإحصائي بين « السمات » والجسد، من دون المحاولة الرامية إلى التحليل النظري لتناذر السمات، فإن غلطه من بعيد الاحتمال إمكان تحاشيه.

وفي تطبيق ك. غ. يونغ لمفهوميه عن المزاج، أي مفهومي « الانطوائي » و«الانبساطي» كثيراً ما نجد الخلط نفسه. فالذين يفضّلون الانطوائي يصفون الانبساطي بأنه سطحي ومفتقر إلى المثابرة والعمق. والمغالطة هي أن نقارن شخصاً « جيداً » من ذوي أحد المزاجين بشخص « سيئ » من ذوي المزاج الآخر، وأن نعزو الاختلاف في القيمة إلى الاختلاف في المزاج.

وأعتقد أنه واضح كيف أثّر هذا الخلط بين المزاج والطبع في فلسفة الأخلاق. لأنه، على حين قد أدى استنكار أعراق بكاملها تختلف أمزجتها السائدة عن أمزجتنا، فقد دعم النسبوية بافتراض أن الاختلافات في الطبع هي اختلافات في الذوق بمقدار ما هي اختلافات المزاج.

فلأغراض البحث في النظرية الأخلاقية، علينا أن نتحول إلى مفهوم الطبع، الذي هو مادة البحث في الحكم الأخلاقي وغاية التنشئة الأخلاقية للإنسان على السواء. وهنا علينا كذلك أن نوضح أساس عمليات الخلط التقليدية الذي يتركّز، في هذه الحالة، على الاختلافات بين مفهوم الطبع الدينامي ومفهومه السلوكي.

ب ـ الطبع

(١) المفهوم الدينامي للطبع

اعتبر العلماء النفسيون من ذوي التوجّه السلوكي ولا يزالون يعتبرون سمات الطبع مرادفة لسمات السلوك. ومن وجهة النظر هذه يُعرَّف الطبع بأنه « نموذج السلوك المميِّز لفرد معين،»[٥] على حين أن المؤلفين الآخرين أمثال « وليم ماكدوغال » Willim McDougall و« ر. ج. غوردون » R. G. Gordon

---

(5) Leland E. Hinsie and Jacob Shatzky, « *Psychiatric Dictionary* ». (New York: Oxford University Press, 1940).

و«كريتشمر» Kretschmer قد أكدوا العنصر الدينامي والخاص ببذل الجهد في سمات الطبع.

وأنشأ فرويد نظرية ليست هي الأولى وحسب بل كذلك هي النظرية الأشد اتساقاً ونفاذاً في الطبع بوصفه نظام مجاهدات تكمن في أساس السلوك، ولكنها ليست متطابقة معه. ولتقويم مفهوم فرويد الدينامي للطبع، ستكون المقارنة بين سمات السلوك وسمات الطبع مسعِفة. وتوصف سمات السلوك على أساس الأعمال القابلة لأن يلاحظها شخص ثالث. وهكذا، على سبيل المثال، فإن السمة السلوكية « إنه شجاع » من شأنها أن تحدَّد بأنها سلوك موجَّه نحو إدراك هدف معين من دون أن تردعه مخاطر على راحة المرء أو حريته أو حياته. أو من شأن البخل بوصفه سمة سلوكية أن يحدَّد بأنه سلوك يهدف إلى توفير المال أو الأشياء المادية الأخرى. وعلى أية حال، إذا بحثنا في الباعث ولا سيما الباعث اللاشعوري لأمثال هذه السمات السلوكية وجدنا أن السمة السلوكية تخفي سمات الطبع الكثيرة والمختلفة كل الاختلاف. فالسلوك الشجاع قد يحرّضه طموح ولذلك سوف يخاطر بحياته في بعض الأحوال لكي يشبع صبوته إلى نشدان الخطر لأنه، شعورياً أو لا شعورياً، لا يعرف قيمة حياته ويريد أن يقضي على نفسه؛ أو قد يحرّضه الافتقار الكلي إلى الخيال فيتصرف الشخص بشجاعة لأنه غير مدرك الخطر الذي ينتظره؛ وأخيراً، قد يحدّده الإخلاص الصادق للفكرة أو الهدف الذي يعمل الشخص من أجله، وهو تحريض يُفترض تقليدياً أنه أساس الشجاعة. وظاهرياً فإن السلوك في هذه الأمثلة هو نفسه على الرغم من البواعث المختلفة. وأقول « ظاهرياً » لأنه لو استطاع المرء أن يلاحظ مثل هذا السلوك بدقة لوجد أن الاختلاف في الباعث يؤدي كذلك إلى الاختلافات الدقيقة في السلوك. والضابط في المعركة، مثلاً، سوف يتصرف تصرّفاً مختلفاً تماماً في أوضاع مختلفة إذا كانت شجاعته يحرّضها الإخلاص لفكرة بدلاً من الطموح. ففي الحالة الأولى فإنه لن يهاجم في بعض الأحوال إذا لم تكن المخاطرات

متناسبة مع الغايات التكتيكية المراد الوصول إليها. ومن جهة أخرى، إذا كان يدفعه الغرور، فإن هذا الهوى يعميه عن رؤية الأخطار التي تهدّده وتهدد جنوده. ومن الواضح أن سمته السلوكية « الشجاعة » في الحالة الثانية ذخر مبهم جداً. والمثال التوضيحي الآخر هو البخل. فقد يكون الشخص اقتصادياً لأن ظروفه الاقتصادية تجعل ذلك ضرورياً؛ أو قد يكون بخيلاً لأن له طبعاً شحيحاً، يجعل التوفير غاية من أجل ذاتها بقطع النظر عن الضرورة الواقعية. وهنا، كذلك، من شأن الباعث أن يُحدث اختلافاً ما فيما يتعلق بالسلوك نفسه. ففي الحالة الأولى، سيكون الشخص قادراً بصورة جيدة جداً على أن يميّز الوضع الذي يكون فيه من الحكمة أن يوفّر من الوضع الذي يكون فيه من الأكثر حكمة أن ينفق المال. وفي الحالة الثانية فإنه سوف يوفر بقطع النظر عن الحاجة الموضوعية إلى ذلك. ويشير العامل الآخر الذي يحدّده الاختلاف في الباعث إلى التنبؤ بالسلوك. ففي حالة جندي « شجاع » يحرّضه الطموح قد نتنبأ بأنه لن يتصرف بشجاعة إلا إذا كوفئت شجاعته. وفي حالة الجندي الذي هو شجاع بسبب الإخلاص لقضيته يمكن أن نتنبأ بأن مسألة هل سوف تلقى شجاعته التقدير أم لا سوف يكون لها تأثير طفيف في سلوكه.

وما يتصل اتصالاً وثيقاً بمفهوم فرويد للباعث اللاشعوري إنما هو نظريته في الطبيعة المتعلقة ببذل الجهد في سمات الطبع. لقد أدرك أمراً كان كبار الروائيين والمسرحيين يعرفونه على الدوام: هو، كما عبر عنه بلزاك، أن دراسة الطبع تعالج «القوى التي يتحرّض بها الإنسان»؛ وأن الطريقة التي يعمل بها الشخص ويشعر ويفكر هي إلى حد كبير تحدّدها خصوصية طبعه وليست مجرد نتيجة للاستجابة العقلية للأوضاع الواقعية؛ وأن « مصير الإنسان هو طبعه.» وأدرك فرويد الخصيصة الدينامية لسمات الطبع وأن بنية الطبع في الشخص تمثّل شكلاً خاصاً تُوجَّه فيه الطاقة في سيرورة العيش.

وحاول فرويد أن يعلل هذه الطبيعة الدينامية لسمات الطبع بدمجه علم الطباع لديه مع نظريته في اللبيدو. ووفقاً لنمط التفكير المادي الشائع في العلوم الطبيعية في أواخر القرن التاسع عشر، الذي افترض أن الطاقة في الظواهر الطبيعية والفيزيائية كيان حقيقي وليس اتصالياً، اعتقد فرويد أن الدافع الجنسي مصدر طاقة الطبع. وبعدد من الافتراضات المعقدة والألمعية فسّر سمات الطبع المختلفة بأنها «تصعيدات» للأشكال المتنوعة من الدافع الجنسي أو « تشكّلات ارتدادية » ضدها. وأوّل الطبيعة الدينامية لسمات الطبع بأنها تعبير عن مصدرها اللبيدي.

وأدى تقدم النظرية التحليلية النفسية، منسجماً مع تقدم العلوم الطبيعية والاجتماعية، إلى مفهوم جديد تأسّس، لا على فكرة الفرد المنعزل قبل كل شيء، بل على **علاقة** الإنسان بالآخرين وبالطبيعة وبنفسه. وجرى افتراض أن هذه العلاقة ذاتها التي تحكم وتنظّم الطاقة تظهر في المجاهدات الانفعالية للإنسان، ووفقاً لذلك عرّف هـ. س. سوليفان H. S. Sullivan ، وهو أحد رواد هذه الرؤية الجديدة، التحليل النفسي بأنه « دراسة العلاقات الشخصية المتبادلة.»

والنظرية المقدَّمة في الصفحات التالية تتابع علم الطباع عند فرويد في مسائل أساسية: في افتراض أن سمات الطبع تكمن في أساس السلوك ويجب أن يُستدل عليها منه؛ وأنها تشكل القوى التي قد يكون الشخص غير شاعر بها كلياً برغم قوتها. وهي تتابع فرويد كذلك في افتراض أن الكيان الأساسي في الطبع ليس سمة طبْعيّة واحدة بل النظام الكلي للطبع الذي يتتابع منه عدد من سمات الطبع الإفرادية. وهذه السمات الطبْعيّة يجب أن تُفهم على أنها تناذر ينجم عن نظام خاص أو، كما سأدعوه، عن توجّه الطبع. ولن أعالج إلا عدداً محدوداً جداً من سمات الطبع التي تتتابع مباشرة من التوجّه الأساسي. ويمكن أن يعالَج عدد من سمات الطبع الأخرى بطريقة مماثلة، ويمكن إظهار أنها كذلك عواقب مباشرة للتوجّهات الأساسية أو

مزائج من أمثال هذه السمات الأولية في الطبع مع السمات الأولية للمزاج. ومهما يكن، فإن عدداً من السمات التي تدرج تقليدياً في السمات الطبْعيّة سوف يتبين أنها ليست سمات طبْعيّة بالمعنى الذي ذكرناه بل سمات مزاجية أو مجرد سمات سلوكية.

والاختلاف الأهم في نظرية الطبع المقترحة هنا عن نظرية فرويد هو أن الأساس الجوهري للطبع لا يتم النظر إليه في الأنماط المختلفة للنظام اللبيدي بل في الأنواع الخاصة من اتصال الشخص بالعالم. وفي سيرورة العيش، يصل الإنسان نفسه بالعالم (١) باكتساب الأشياء واستيعابها و(٢) بوصل نفسه بالناس (وبذاته). وسأدعو الأمر الأول عملية الاستيعاب؛ والثاني عملية المشاركة الاجتماعية. وكلا الشكلين من الاتصال « مفتوح » وليس، كما هو الأمر عند الحيوان، محدداً غريزياً. ويستطيع الإنسان اكتساب الأشياء بتقبّلها أو أخذها من مصدر خارجي أو بإنتاجها من خلال مجهوده. ولكن عليه أن يكتسبها ويستوعبها بطريقة ما لكي يشبع حاجاته. كذلك لا يستطيع الإنسان أن يعيش وحيداً وغير متصل بالآخرين. عليه أن يرتبط بالآخرين، من أجل الدفاع، والعمل، والإشباع الجنسي، واللعب، وتربية الصغار، ونقل المعرفة والممتلكات المادية. ولكن وراء ذلك، من الضروري أن يكون موصولاً بالآخرين، واحداً معهم، جزءاً من جماعة. فالعزلة التامة لا تطاق وتتنافى مع سلامة العقل. ومرة أخرى يمكن للإنسان أن يصل نفسه بالآخرين بطرق مختلفة؛ فيمكن أن يحب أو أن يبغض، ويمكن أن يتنافس أو أن يتعاون؛ ويمكن أن يبني نظاماً سياسياً قائماً على المساواة أو حق السلطة، وعلى الحرية أو الاضطهاد؛ ولكنه يجب أن يكون موصولاً على نحوٍ ما والشكل المعيّن للاتصال هو المعبّر عن طبعه.

تشكّل هذه التوجّهات، التي يصل بها الفرد نفسه بالعالم، صميم طبعه؛ ويمكن تعريف الطبع بأنه الشكل (الدائم نسبياً) الذي تُوجَّه فيه الطاقة الإنسانية في عمليتي الاستيعاب والمشاركة الاجتماعية. وهذا التوجيه للطاقة النفسية له وظيفة بيولوجية مهمة للغاية. فما دامت أعمال الإنسان لا تحدّدها النماذج الغريزية الفطرية، فإن الحياة لن تكون مأمونة، بالفعل، إذا كان عليه أن يتخذ قراراً متأنياً في كل مرة يقوم فيها بعمل، وفي كل مرة يخطو خطوة فيها. وعلى العكس، تجب تأدية الأعمال الكثيرة بسرعة أكبر بكثير مما يسمح به التروّي الواعي. وعلاوةً، فلو أن السلوك كله نجم عن القرار المتأني، لحدث في العمل من عدم التوافق ما هو أكبر بكثير مما هو متفق مع الأداء الصحيح للعمل. ووفقاً للتفكير السلوكي، يتعلّم الإنسان أن يستجيب بطريقة شبه آلية بإظهار عادات العمل والتفكير التي يمكن أن تُفهم على أساس الأعمال المنعكسة الشرطية. وعلى حين أن هذه الرؤية صحيحة إلى حد ما، فهي تتجاهل أن العادات والآراء الأعمق جذوراً والتي تميّز الشخص وتقاوم التغيّر تنشأ من بنية طبعه: إنها معبّرة عن الشكل المعيّن الذي توجّهت فيه الطاقة في بنية الطبع. ويمكن أن يعد نظام الطبع البديل البشري عن الجهاز الغريزي عند الحيوان. وما إن تُوجَّه الطاقة في سبيل معين حتى تحدث الأعمال « الصادقة مع الطبع ». وقد يكون طبع معيّن غير مرغوب فيه أخلاقياً، ولكنه على الأقل يتيح للشخص أن يعمل باتّساق نوعاً ما وأن يكون مرتاحاً من عبء اتخاذ قرار جديد ومتأنّ كل مرة. إن في إمكانه أن يرتب حياته بطريقة ملائمة لطبعه وهكذا يخلق حداً معيناً من الانسجام بين الوضع الداخلي والخارجي. وعلاوةً، فإن للطبع وظيفة انتقائية بالنظر إلى أفكار الشخص وقيمه. ومادامت الأفكار تبدو لمعظم الناس مستقلة عن انفعالاتهم ورغائبهم ونتيجة استنباطهم المنطقي، يشعرون أن موقفهم من

العالم تؤكده أفكارهم ومثُلهم عندما تكون بالفعل نتيجة طبعهم بمقدار ما تكون أعمالهم كذلك. وهذا التأكيد يميل بالتالي إلى تثبيت بنية طبعهم مادام يجعلها تبدو صائبة ومعقولة.

ليس للطبع مجرد وظيفة السماح للفرد بأن يتصرف باتّساق و« بصورة معقولة »؛ إنه كذلك الأساس لتوافقه مع المجتمع. إن طبع الطفل يسبكه طبع أبويه في استجابته لما يُظهره. والأبوان تحددهما بالتالي هما ومناهجهما في تدريب الطفل البنية الاجتماعية لثقافتهما. والأسرة المتوسطة هي « الوكالة النفسية » عن المجتمع، وفي ملاءمة الطفل نفسه مع أسرته يكتسب الطبع الذي يجعله يريد أن يفعل ما يجب عليه أن يفعله والذي يشترك في صميمه مع معظم أعضاء ثقافته وطبقته الاجتماعية. وأن يكون معظم أعضاء طبقة اجتماعية أو ثقافة يشتركون في العناصر المهمة للطبع وأن يكون المرء يستطيع أن يتحدث عن « طبع اجتماعي » يمثل صميم بنية الطبع المشتركة في أكثر الناس في ثقافة معينة يُظهر الحد الذي تشكّل فيه النماذج الاجتماعية والثقافية الطبع. ولكن يجب أن نفرِّق عن الطبع الاجتماعي الطبعَ الفردي الذي يختلف فيه شخص عن الآخر ضمن الثقافة نفسها. وهذه الفوارق ناشئة جزئياً عن اختلافات شخصيات الآباء وعن الاختلافات، النفسية والمادية، للبيئة الاجتماعية الخاصة التي يشبّ الطفل فيها. ولكنها ناجمة كذلك عن الفوارق التكوينية في كل فرد، ولاسيما فوارق المزاج. ومن الناحية الوراثية فإن تشكّل طبع الفرد يحدّده تأثير تجارب حياته، التجارب الفردية والتجارب التي تنجم عن الثقافة، في المزاج والبنية الجسدية. فالبيئة ليست نفسها بالنسبة إلى شخصين، لأن الاختلاف في التكوين يجعلهما يخبُران البيئة نفسها بطريقة مختلفة إلى هذا الحد أو ذلك. وإن مجرد عادات العمل والفكر التي تنشأ نتيجة تطابق فرد مع النموذج الثقافي والتي لا تكون مترسّخة في طبع الشخص تتغيّر بسهولة تحت تأثير النماذج الاجتماعية

الجديدة. ومن جهة أخرى، إذا كان سلوك الشخص ذا جذور في طبعه، فإنه لا يُشحن بالطاقة ويكون قابلاً للتغيّر إلا إذا حدث تغيّر في طبع الشخص.

وفـي التحليل التالي يجري تمييز التوجّهات غير الإنتاجية من التوجّه الإنتاجي.(٦) ويجب أن يلاحَظ أن هذه المفهومات « أنماط مثالية » وليست أنماطاً لطبع فرد معين. وعلاوةً، فعلى حين أنها، لأغراض تعليمية، قد دُرست هنا بشكل منفصل، فإن طبع أي شخص معين هو في العادة مزيج من كل هذه التوجّهات أو بعضها التي يكون أحدها هو الغالب. وأخيراً، أود أن أقول إنه لا تُقَدَّم هنا في وصف التوجهات غير الإنتاجية إلا جوانبها السلبية، على حين أن جوانبها الإيجابية سوف يجري البحث فيها في قسم لاحق من هذا الفصل.(٧)

(٢) أنماط الطبع: التوجهات غير الإنتاجية

آ ـــ التوجّه التلقّفي

يشعر الشخص في التوجّه التلقّفي أن « مصدر كل الخير » هو في الخارج، ويعتقد أن السبيل الوحيد إلى الحصول على ما يريد - سواء أكان مادة، أم عاطفة، أم حباً، أم معرفة، أم لذة - هو أن يتلقّفه من الآخرين. وفي هذا التوجه تكاد تكون مشكلة الحب حصراً هي « أن يكون محبوباً » لا مشكلة أن يُحب. ويغلب على هؤلاء الناس أن يكونوا غير مميِّزين في اختيار موضوعات حبهم، لأن تجربة أن يحبهم

---

(٦) إذا أراد القارئ أن يبدأ بصورة للأنماط كلها، فيمكن له أن ينتقل إلى الرسم التوضيحي في أواخر القسم الرابع من هذا الفصل والذي يحمل عنوان « التوجهات في عملية المشاركة الاجتماعية ».

(٧) إن الوصف التالي للتوجهّات غير الإنتاجية، باستثناء التوجّه التسويقي، يتبع الصورة السريرية للطبع ما قبل التناسلي الذي يقدّمه فرويد والآخرون. ويصبح الاختلاف النظري واضحاً في البحث في الطبع الادّخاري.

أي شخص هي بالنسبة إليهم تجربة طاغية إلى حد أنهم « يقعون في هوى » أي شخص يمنحهم الحب أو ما يبدو شبيهاً بالحب. وهم مفرطو الحساسية تجاه أي انسحاب أو صدود يكابدونه من الشخص المحبوب. وتوجُّههم هو ذاته في مجال التفكير: إذا كانوا أذكياء جعلوا من أنفسهم أفضل المستمعين، مادام توجُّههم هو توجُّه استقبال الأفكار، لا إنتاجها. وإذا تُركوا وحدهم، شعروا بالشلل. والصفة المميِّزة لهؤلاء الناس هي أن يعثر المرء منهم على شخص ما غيره ليعطيه المعلومة المطلوبة بدلاً من أن يبذلوا أقل جهد لديهم. وهؤلاء الأشخاص، إذا كانوا دينيين يكون لديهم مفهوم لله يتوقعون فيه كل شيء من الله ولا شيء من نشاطهم. وإذا لم يكونوا دينيين فإن علاقتهم بالأشخاص والمؤسسات هي نفسها إلى حد كبير؛ إنهم باحثون على الدوام عن « مساعد سحري ». ويُظهرون نوعاً خاصاً من الولاء، الذي هو في أساسه الإقرار بالفضل لليد التي تطعمهم والخوف من فقدانها في أي وقت. وبما أنهم بحاجة إلى الأيدي الكثيرة ليشعروا بالأمن، فعليهم أن يكونوا موالين لأناس كثيرين. وإنه لمن الصعب عليهم أن يقولوا « لا »، ومن السهل وقوعهم بين الولاءات والوعود المتنازعة. وبما أنهم لا يستطيعون أن يقولوا « لا »، يقولون « نعم » لكل شيء ولكل شخص، وما ينجم عن ذلك من شلل قدراتهم النقدية يجعلهم متكلين على الآخرين بصورة متزايدة.

وهم متكلون لا على السلطات وحدها من أجل المعرفة والمساعدة بل على الناس عموماً من أجل أي نوع من الدعم. ويشعرون بالضياع عندما يكونون وحيدين لأنهم يشعرون أنهم لا يستطيعون القيام بأي شيء من دون عون. وهذا العجز مهم بصورة خاصة فيما يتعلق بتلك الأعمال التي هي في صميم طبيعتها لا يمكن القيام بها إلا بصورة منفردة - كتكوين القرارات واتخاذ المسؤولية. وفي العلاقات الشخصية، مثلاً، يطلبون النصيحة من الشخص الذي عليهم أن يتخذوا قراراً يتعلق به ذاته.

ولهذا النمط التلقّفي ولع شديد بالطعام والشراب. ويميل هؤلاء الأشخاص إلى التغلب على القلق والاكتئاب بالالتهام والاحتساء. والفم ملمح بارز على وجه الخصوص، وهو على الأغلب الملمح الأشد تعبيراً؛ وتميل الشفتان إلى أن تكونا مفتوحتين، وكأنهما في حالة توقع دائم أن يُطعَما. وفي أحلام هؤلاء الناس، فأن يُطعَموا هو الرمز المتكرر لأن يُحَبوا؛ وأن يكونوا جياعاً هو تعبير عن الإحباط والخيبة.

وعلى العموم، فإن وجهة نظر الناس من ذوي هذا التوجه تفاؤلية وودية؛ لديهم ثقة بالحياة وهباتها، ولكنهم يغدون قلقين وذاهلين عندما يتهدد « مصدر إمدادهم ». وكثيراً ما يكون لديهم دفء حقيقي ورغبة صادقة في مساعدة الآخرين، ولكن القيام بأمور للآخرين يتولى كذلك وظيفة الحصول على رضاهم.

ب ــ التوجّه الاستغلالي

إن التوجّه الاستغلالي، كالتلقّفي، لديه الشعور بأن مصدر الخير كله هو في الخارج ويرى ذلك حجة مسلماً بها، فكل ما يريد المرء الحصول عليه يجب البحث عنه هناك، ولا يستطيع المرء أن ينتج أي شيء بنفسه. على أن الاختلاف بين التوجّهين هو أن النمط الاستغلالي لا يتوقع أن يتلقى الأشياء من الآخرين بوصفها هبات، بل أن يسلبها من الآخرين بالقوة والخبث. ويمتد هذا التوجّه إلى كل مجالات النشاط.

وفي مجال الحب والعاطفة يميل هؤلاء الناس إلى أن يخطفوا ويسرقوا. وهم لا يشعرون بالانجذاب إلا إلى الناس الذين يستطيعون سلبهم من شخص غيرهم. والانجذاب إليهم مشروط بارتباط شخص بشخص غيرهم؛ وهم لا يميلون إلى الوقوع في هوى شخص غير مرتبط بأحد.

ونجد الموقف نفسه في التفكير والمتابعات الفكرية. إذ يميل أمثال هؤلاء الناس لا إلى إنتاج الأفكار بل إلى سرقتها. وقد يتمّ ذلك مباشرة على شكل الانتحال أو بمزيد من الدقة بتكرار الأفكار التي عبّر عنها الآخرون في صيغة مختلفة والإصرار على أنها جديدة وأنها أفكارهم. وإنها لحقيقة تستوقف الانتباه أنه كثيراً ما يمضي أناس من ذوي الذكاء الشديد في هذا الاتجاه، على الرغم من أنهم لو اعتمدوا على مواهبهم لأمكن لهم بصورة جيدة أن تكون لديهم أفكارهم. وإن الافتقار إلى الأفكار الأصيلة أو الإنتاج المستقل عند أناس موهوبين فيما عدا ذلك له تفسيره على الأغلب في هذا التوجّه للطبع، بدلاً من الافتقار الفطري إلى الأصالة. ويصدق القول نفسه على توجّههم نحو الأشياء المادية: فالأشياء التي يستطيعون أن يسلبوها من الآخرين تبدو لهم على الدوام أفضل من أي شيء يستطيعون أن ينتجوه بأنفسهم. وهم يستخدمون أو يستغلون أي شخص أو أي شيء يستطيعون أن يعتصروا منه أي شيء. إن شعارهم هو: « الثمار المسروقة هي الأحلى.» ولأنهم يريدون أن يستخدموا ويستغلوا الناس، فإنهم « يحبون » الذين هم، صراحة أو ضمناً، موضوعات واعدة بالاستغلال، ويطفح كيلهم مع الأشخاص الذين اعتصروهم. والمثال المتطرف هو المهووس بالسرقة الذي لا يستمتع بالأشياء إلا إذا استطاع أن يسرقها، على الرغم من أنه يملك المال لشرائها.

ويبدو أن هذا التوجّه يُرمَز إليه بالفم العضّاض الذي هو على الأغلب ملمح بارز في أمثال هؤلاء الناس. وليس لعباً بالكلمات إبداء أنهم كثيراً ما يقومون بملاحظات « عاضّة » حول الآخرين. وموقفهم هو مزيج من العداء والتلاعب. وكل شخص هو هدف استغلال ويُحكَم فيه وفقاً لنفعه. وبدلاً مما يتميّز به النمط التلقّفي من الثقة والتفاؤل، يجد المرء هنا سوء الظن والكلبية والحسد والغيرة. وبما أنه لا ترضيهم إلا الأشياء التي يستطيعون سلبها من الآخرين، يميلون إلى المبالغة في تقدير ما يملكه الآخرون وإلى بخس ما يملكونه.

ج ـــ التوجّه الادخاري

بينما يتشابه النمط التلقّفي والنمط الاستغلالي من حيث يتوقّع كلاهما الحصول على الأشياء من العالم الخارجي، فإن التوجّه الادّخاري مختلف أساساً. وهذا التوجه يجعل الناس ضعيفي الإيمان بأي شيء جديد يمكن أن يحصلوا عليه من العالم الخارجي؛ ويقوم أمنهم على الادخار والتوفير، في حين يُعتقد أن الإنفاق تهديد. لقد أحاطوا أنفسهم، إذا جاز القول، بجدار وقائي، وهدفهم الأساسي هو أن يجلبوا إلى هذا الوضع المحصّن أكثر ما يمكنهم جلبه وأن يتركوا في خارجه أقل ما يمكنهم تركه. وهم شحيحون بالمال والأشياء المادية شحّهم بالمشاعر والأفكار. والحب في كنهه امتلاك؛ وهم لا يمنحون الحب ولكنهم يحاولون الحصول عليه بامتلاك « المحبوب ». وكثيراً ما يُظهر الشخص الادخاري نوعاً خاصاً من الوفاء نحو الناس وحتى نحو الذكريات. وتغليبهم العواطف يجعل الماضي يبدو ذهبياً؛ فيتشبثون به في الأحاسيس والتجارب الفائتة. وهم يعرفون كل شيء ولكنهم عقيمون وعاجزون عن التفكير الإنتاجي.

ويستطيع المرء أن يميز هؤلاء الناس بالتعبيرات والحركات الوجهية. ففمهم هو الفم مزموم الشفتين؛ وإيماءاتهم تتميز بموقفهم المنسحب. وعلى حين أن إيماءات النمط التلقّفي مغرية ومن جميع الجهات، إذا صح التعبير، وإيماءات النمط الاستغلالي عدوانية وصريحة، فإن إيماءات النمط الادخاري جلفة وحادة الزوايا، وكأنهم أرادوا أن يؤكدوا الحدود بينهم وبين العالم الخارجي. والعنصر المميز الآخر في هذا الموقف هو الترتيب التحذلقي. فمن دأب المدّخر أن يكون مرتباً مع الأشياء، أو الأفكار، أو الأحاسيس، ولكن ترتيبه هو مرةً أخرى، كما هو الأمر مع ذكرياته، جامد وعقيم. فهو لا يتحمل أن يرى الأشياء خارج مكانها فيعيد ترتيبها آلياً. والعالم الخارجي بالنسبة إليه يهدّد بالدخول عنوةً في وضعه المحصّن؛ فيدل الترتيب على سيطرته على العالم خارجه بوضعه، والمحافظة عليه، في مكانه المناسب لكي يتحاشى خطر

الاقتحام. وتشدُّده الاضطراري في النظافة تعبير آخر عن حاجته إلى فك ارتباطه بالعالم الخارجي. والأمور التي تتجاوز حدوده يُعتقد أنها خطرة « قذرة »؛ وهو يلغي الاتّصال المنذر بالخطر بالاغتسال الاضطراري، الشبيه بطقس الاغتسال الديني المقرَّر بعد الاتصال بالأشياء النجسة أو الأشخاص المدنَّسين. ويجب أن توضع الأشياء لا في مكانها المناسب وحسب بل كذلك في زمانها المناسب؛ فضبط المواعيد الوسواسي هو الصفة المميزة للنمط الادّخاري؛ وهو شكل آخر للسيطرة على العالم الخارجي. فإذا كان العالم الخارجي تتم خبرته على أنه تهديد للوضع المحصَّن، فإن اللّجاجة هي رد الفعل المنطقي. وتكاد الـ « لا » المستمرة تكون الدفاع الآلي ضد التطفّل؛ وعدم التزحزح هو الجواب عن خطر الاندفاع. ويميل هؤلاء الناس إلى الاعتقاد أنهم لا يملكون كمية كافية من القوة، أو الطاقة، أو القدرة الذهنية، وأن هذا الموجود يتناقص أو ينفد بالاستعمال ولا يمكن ملؤه من جديد. وهم لا يمكن أن يفهموا وظيفة الملء الذاتي المتجدّد لكل مادة حية وأن النشاط واستخدام المرء قدراته تزيد قوته وأن التبلّد يشلّ؛ وعندهم أن للموت والدمار حقيقة وجود أكثر من الحياة والنمو. وفعل الخلق معجزة يسمعون عنها ولكنهم لا يعتقدون بها. وأسمى قيمتين هما النظام والأمن؛ وشعارهم: « لا جديد تحت الشمس.» ورفع الكلفة في علاقتهم بالآخرين إنما هو تهديد؛ ويعني لهم الأمن إما نأي الشخص وإما امتلاكه. ويغلب على المدّخر أن يكون ظنوناً وله فهم خاص للعدل فحواه في حاصل الأمر: « ما هو لي فهو لي وما هو لك فهو لك.»

د ــ التوجّه التسويقي

لم يظهر التوجّه التسويقي بوصفه توجّهاً إلا في العصر الحديث. وعلى المرء لكي يفهم طبيعته أن يدرس الوظيفة الاقتصادية للسوق في المجتمع الحديث لا بوصفها مشابهة في عدد من الأمور لهذا التوجّه من توجّهات الطبع بل بوصفها الأساس والشرط الأساسي لنشوئها في الإنسان الحديث.

إن المقايضة هي إحدى أقدم الآليات الاقتصادية. على أن السوق المحلية التقليدية مختلفة من حيث الأساس عن السوق كما ظهرت في الرأسمالية الحديثة. وقد قدّمت المقايضة في السوق المحلية فرصة للالتقاء بقصد تبادل البضائع؛ وتعرَّف فيها المنتجون والمستهلكون وكانوا جماعات صغيرة نسبياً؛ وكان الطلب معروفاً كثيراً أو قليلاً، ولذلك استطاع المنتج أن ينتج تحقيقاً لهذا الطلب الخاص.

ولم تعد السوق الحديثة[8] مكان لقاء بل آلية تتميز بالطلب المجرد وغير الشخصي. فينتج المرء لهذه السوق، لا لفئة معروفة من المستهلكين؛ ويقوم حكمها على قوانين العرض والطلب؛ وهي تحدد هل يمكن أن تباع السلعة وبأي سعر. ومهما تكن **القيمة الاستعمالية** لزوج من الأحذية، مثلاً، فإذا كان العرض أكبر من الطلب، فإن بعض الأحذية سيُحكم عليها بالموت الاقتصادي؛ ويمكن كذلك ألا تُنتَج على الإطلاق. ويوم السوق هو « يوم الحساب » بمقدار ما يتعلق الأمر بالقيمة التبادلية للبضائع.

ورُبّ قارئ يعترض بأن هذا الوصف للسوق مفرِط في التبسيط. فالمنتج لا يحاول أن يحكم في الطلب سلفاً، وفي ظروف الاحتكار يصل إلى أن ينال حداً معيناً من السيطرة عليه. ومع ذلك، فقد كانت الوظيفة الناظمة للسوق، ولا تزال، مهيمنة إلى درجة تكفي ليكون لها تأثير عميق في تشكل الطبع في الطبقة الوسطى المدنيّة، ومن خلال التأثير الاجتماعي والثقافي لهذه الطبقة، في السكان كلهم. ومفهوم السوق للقيمة، وهو تأكيد القيمة التبادلية بدلاً من القيمة الاستعمالية، قد أدى إلى مفهوم مشابه للقيمة فيما يتعلق بالناس وبصورة خاصة بنفس المرء. وتوجّه

---

(٨) لدراسة تاريخ السوق الحديثة ووظيفتها راجع

K. Polanyi's « *The Great Transformation* » (New York: Rinehart & Company, 1944).

الطبع الذي له جذوره في خبرة المرء لنفسه بوصفها سلعة ولقيمة المرء بوصفها قيمة تبادلية أدعوه التوجه التسويقي.

لقد كان التوجه التسويقي ينمو بسرعة مع نشوء سوق جديدة هي ظاهرة العقود الأخيرة - « سوق الشخصية » **personality market**. يظهر في هذه السوق كل الموظفين الكتابيين والباعة، ومدراء التنفيذ التجاري والأطباء، والمحامين والفنانين. وإنه لصحيح أن أوضاعهم القانونية وأحوالهم الاقتصادية مختلفة: بعضهم مستقلون، مسؤولون عن أعمالهم؛ وغيرهم مستخدَمون، يتلقون الرواتب. ولكنهم جميعاً يعتمدون في نجاحهم المادي على القبول الشخصي بهم من الذين يحتاجون إلى خدماتهم أو الذين يستخدمونهم.

ومبدأ التقدير هو نفسه سواء في سوق الشخصية أو سوق السلعة: ففي السوق الأولى، تكون الشخصيات معروضة للبيع؛ وفي الأخرى، تكون السلع. والقيمة في كلتا الحالتين هي القيمة التبادلية للمعروض الذي تكون قيمته الاستعمالية ضرورية ولكنها ليست شرطاً كافياً. وإنه لصحيح أن نظامنا الاقتصادي يمكن ألاّ يؤدي وظيفته إذا لم يكن الناس مهرة في العمل الخاص الذي عليهم أن ينجزوه ولم يكونوا موهوبين إلا بالشخصية الرضِيّة ، وهيهات حتى لأفضل طريقة في العلاج بقرب السرير ولأفضل مكتب مجهز بأجمل الأثاث في شارع راق مشجّر أن يجعل طبيباً نيويوركياً ينجح في عمله إذا لم يكن لديه الحد الأدنى من المعرفة والمهارة الطبيتين. ولن يكون في مقدور أكثر الشخصيات ربحاً أن يمنع سكرتيرة من أن تفقد عملها ما لم تستطع الضرب على الآلة الكاتبة بسرعة معقولة. ومهما يكن، فلو سألنا ما هو الوزن الخاص للبراعة والشخصية بوصفها شرطاً للنجاح لوجدنا أن النجاح لا يكون على الأغلب إلا في أحوال استثنائية نتيجة للمهارة وبعض الخصائص الإنسانية الأخرى كالأمانة والحشمة والاستقامة. وعلى الرغم من

التناسب بين المهارة والخصائص الإنسانية الأخرى من جهة و«الشخصية» من جهة أخــرى بوصفها جميعاً شروطاً مسبقة لتفاوت النجاح، فإن «عامل الشخصية» يؤدي دوراً حاسماً على الدوام. إذ يعتمد النجاح إلى حد كبير على مسألة كم يجيد الشخص بيع نفسه فــي السوق، كم يجيد إبانة شخصيته، كم هو «حزمة» ظريفة؛ وهــل هــو «هيج»، «معاق»، «عدواني»، «موثوق به»، «طموح»؛ وعلاوةً، ما هي خلفية أسرته، ما هي الأندية التي ينتمي إليها، وهل يعرف الناس المناسبين. إن نمط الشخصية المطلوب يعتمد إلى حد ما على المجال الخاص الذي يعمل فيه. فسمسار الأوراق المالية، أو البائع، أو السكرتيرة، أو منفّذ الخط الحديدي، أو أستاذ الكلية، أو مدير الفندق يجب أن يقدم كل منهم أنواعاً مختلفة من الشخصية هي بقطع النظر عن اختلافاتها، يجب أن تحقق شرطاً واحداً: هو أن يكون الطلب قد اشتدّ عليها.

والحقيقة هي أنه ليس كافياً لكي يصيب المرء النجاح أن تكون لديه البراعة والمؤهلات اللازمة لأداء مهمة معينة ولكن قدرة المرء على أن « يجعل شخصيته تبدو مقبولة » في التنافس مع الآخرين الكثيرين تشكل موقف المرء من ذاته. وإذا كان كافياً لغرض تحصيل الرزق أن يعتمد المرء على ما يعرف وما يستطيع أن يفعله، فمن شأن احترام المرء لنفسه أن يكون متناسباً مع قدراته، أي مع قيمة المرء الاستعمالية؛ ولكن بما أن النجاح يعتمد إلى حد كبير على مسألة كيف يبيع المرء شخصيته، يَخبُر المرء نفسه بوصفه سلعة لا بل بوصفه البائع والسلعة التي تباع معاً. والشخص ليس معنياً بحياته وسعادته، بل بأن يغدو رائجاً. وهذا الشعور يمكن أن يقارَن بشعور سلعة، بشعور حقيبة يد على منضدة في دكان، مثلاً، إذا أمكن للسلع أن تشعر وتفكّر. إن كل حقيبة يد ستحاول أن تجعل نفسها « جذابة » ما أمكن لتجذب الزّبن وتبدو غالية ما أمكن لتنال سعراً أعلى من منافِساتها. والحقيبة التي

تباع بالسعر الأعلى ستشعر أنها مزهوة؛ مادام من شأن ذلك أن يعني أنها السلعة «القيّمة» أكثر من غيرها؛ والسلعة التي لم تُبع ستشعر بالحزن وتقتنع بعدم قيمتها. وقد يحل هذا المصير بحقيبة كانت، برغم أنها ممتازة المظهر ومفيدة، من سوء الحظّ أن صارت فائتة العهد لتغيّرٍ في الزّي.

وعلى المرء، مثل حقيبة اليد، أن يكون على الدُّرجة في سوق الشخصية، ولكي يكون على الدُّرجة عليه أن يعرف أي نوع من الشخصية يشتد الطلب عليه أكثر من غيره. وهذه المعرفة تنتقل في طريق عام في جميع أطوار التعليم، من روضة الأطفال إلى الكلية، وتضعها الأسرة موضع التنفيذ. على أن هذه المعرفة المكتسبة في هذه المرحلة المبكرة غير كافية؛ فهي لا تؤكد إلا بعض الخصائص العامة كقابلية التكيّف، والطموح، والحساسية تجاه تغيّر تطلّعات الناس الآخرين. ويحصل المرء على الصورة الأخص لنماذج النجاح من مصادر أخرى. المجلات المصورة، والصحف، وأشرطة الأخبار السينمائية التي تعرض صور الناجحين وقصص حياتهم في تنوّعاتها الكثيرة. ولنشر الإعلانات المصوَّرة وظيفة مماثلة. فالمنفّذ الناجح الذي يصوَّر في إعلان خياط هو صورة كيف يجب أن يبدو المرء ويكون، إذا أراد أن يكسب « المال الوفير » في سوق الشخصية المعاصرة.

وأهم وسائل انتقال الطراز المرغوب فيه من الشخصية إلى الإنسان العادي هو الفيلم السينمائي. فتحاول الفتاة الشابة أن تتشبّه في تعبيرها الوجهي وتسريحة شعرها وإيماءاتها بنجمة مرتفعة السعر سبيلاً يرتجى منه النجاح ليس بعده من سبيل. ويحاول الشاب أن يبدو ويكون مثل الطراز الذي يراه على الشاشة. وعلى حين يكون لدى المواطن العادي اتصال بسيط بحياة أكثر الناس نجاحاً، فإن علاقته بنجوم الأفلام السينمائية مختلفة. وصحيح أنه ليست له صلة حقيقية بأي منهم، إلا أنه يستطيع أن يراهم على الشاشة مرة بعد مرة، ويستطيع أن يكاتبهم ويتلقى صورهم

الموقّعة بخط يدهم. وخلافاً للزمن الذي كان فيه الممثل محتقراً اجتماعياً ولكنه برغم ذلك ينقل أعمال كبار الشعراء إلى الجمهور، فإن نجومنا السينمائيين ليست لديهم أعمال أو أفكار عظيمة ينقلونها، ولكن وظيفتهم تتم تأديتها بوصفها الصلة التي يملكها الشخص العادي بعالم العظماء. وحتى إذا لم يستطع أن يأمل أن يصبح ناجحاً مثلهم، فبوسعه أن يتشبه بهم؛ فهم قدّيسوه وبسبب نجاحهم يجسّدون معايير العيش.

فمادام الإنسان يرى في خبرته أنه البائع والسلعة التي تباع في سوق الشخصية على السواء، اعتمد احترامه لذاته على شروط خارج نطاق سيطرته. فإذا كان « ناجحاً » فهو قيّم؛ وإذا لم يكن ناجحاً، فهو عديم القيمة. ويكاد لا يكون بالإمكان الغلوّ في تقدير مدى فقدان الاطمئنان الناجم عن هذا التوجّه. فإذا اعتقد المرء أن قيمته لا تؤسسها الخصائص الإنسانية التي يمتلكها في الدرجة الأولى، وإنما يؤسسها نجاحه في سوق التنافس مع أوضاع دائمة التبدّل، فإن احترام المرء لنفسه محتوم له أن يكون مترجرجاً وفي حاجة مستمرة إلى تأكيد الآخرين له. ولذلك يكون المرء مدفوعاً إلى أن يجاهد في سبيل النجاح من دون هوادة، وأية انتكاسة تكون تهديداً شديداً لاحترامه لذاته؛ والنتيجة هي أحاسيس العجز وفقدان الأمن والدونية. وإذا كانت تقلّبات السوق هي التي تحكم بقيمة المرء، تم القضاء على الإحساس بالكرامة وعزة النفس.

ولكن المشكلة ليست مجرد مشكلة تقدير الذات واحترام الذات بل مشكلة خبرة المرء أنه كيان مستقل، وأن المرء متطابق مع ذاته. وكما سنرى فيما بعد، يستمد الفرد الناضج والإنتاجي إحساسه بالكرامة من خبرته أنه الفاعل المتّحد مع قدراته؛ وهذا الإحساس بالذات يمكن أن يعبَّر عنه باختصار بأنه يعني « أنا ما أفعل ». وفي التوجه التسويقي يواجه الإنسان قدراته بوصفها سلعاً نابية عنه. وهو

ليس متحداً معها ولكنها متوارية عنه بتقنّعها لأنه ليس المهم هو تحقيق الذات في عملية استخدامها بل نجاحه في عملية بيعها. وتصير قدراته وما تخلقه على السواء غريبة عنه، شيئاً للآخرين ليحكموا ويستعملوا؛ وهكذا يغدو شعوره بالهوية مهزوزاً كشعوره باحترام الـــذات؛ يشكله حاصل جمع الأدوار التي يمكن أن يؤديها المرء: « أنا كما ترومني.»

وقـــد حـــاول إبسن Ibsen أن يعبّر عن هذه الحالة من الذاتية في مسرحية « پير غنت » Peer Gynt. يحاول پير غنت أن يكتشف ذاته فيجد أنه مثل البصلة - يمكن تقشيرها طبقة بعد أخرى ولكن لا يوجد فيها لب. وبما أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش شاكّاً في هويته، فعليه، في التوجّه التسويقي، أن يجد الاقتناع بالهوية لا بالرجوع إلى نفسه وقدراته بل في رأي الآخرين عنه. فعزّه ومنزلته ونجاحه، وأنه معروف عند الآخرين بأنه فلان من الناس هي الأمور التي تعوّضه عن الشعور الحقيقي بالهوية. وهذا الوضع يجعله معتمداً من جميع الوجوه على الطريقة التي ينظر بها الآخرون ويجبره على المحافظة على الدور الذي صار فيه ناجحاً ذات حين. وإذا كنت أنا وذاتي قد انفصل بعضنا عن بعض، فإن ذاتي يشكلها، بالفعل، السعر الذي أحصّله.

وليست الطريقة التي يَخبُر المرء بها الآخرين مختلفة عن الطريقة التي يَخبُر بها نفسه.[٩] إن الآخرين تتم خبرتهم على أنهم سلع كخبرة المرء لنفسه؛ وهم كذلك لا يقدّمون ذواتهم وإنما جانبهم القابل للبيع. ويُختزل الاختلاف بين الناس إلى مجرد الاختلاف الكمي في أنهم أكثر أو أقل نجاحاً وجاذبية، ومن ثم قيمة. ولا تختلف

(٩) سوف يُشرح في الفصل الرابع أن علاقة الفرد بنفسه وبالآخرين موحَّدة.

هذه العملية عما يحدث للسلع في السوق. فيمكن للوحة زيتية ولزوج من الأحذية أن يُعبَّر عن كليهما في قيمتهما التبادلية، في ثمنهما، وأن يُختزلا إليها؛ وهكذا تكون أزواج كثيرة من الأحذية «مساوية» للوحة زيتية. وبالطريقة نفسها فإن الاختلاف بين الناس يمكن أن يُختزل إلى عنصر مشترك، سعرهم في السوق. أما فرديتهم التي هي فريدة وخصوصية، فهي عديمة القيمة، وهي في الحقيقة حصاة لرصف الطريق. والمعنى الذي افترضته كلمة «خصوصية» معبِّر تماماً عن هذا الموقف. فبدلاً من دلالة الكلمة على أعظم إنجاز للإنسان - أي إنجاز تنشئته لفرديته - أصبحت على الأغلب مرادفة لـــ «شاذة». وكلمة المساواة قد تبدّل معناها كذلك. فقد كانت فكرة أن كل البشر يُخلقون متساوين تتضمن أن لكل البشر الحق الأساسي نفسه في أن يُعَدّوا في ذاتهم غايات وليسوا وسائل. وأصبحت المساواة اليوم مساوية لـــ «قابلية المبادلة»، وهي نفي تام للفردية. وبدلاً من أن تكون المساواة الشرط لتطوير كل إنسان خصوصيته، تعني القضاء على الفردية، انعدامَ الذات الذي يتميّز به التوجّه التسويقي. وكانت المساواة مقترنة بالاختلاف، ولكنها أصبحت مرادفة لعدم الاختلاف ولعدم المبالاة، وبالفعل، فإن عدم المبالاة هو ما تتميز به علاقة الإنسان الحديث بنفسه وبالآخرين.

إن هذه الأحوال تلوّن بالضرورة كل العلاقات الإنسانية. فعندما تُهمل الذات الفردية، فيجب أن تكون العلاقات بين الناس بحكم الضرورة سطحية، لأنه لا يرتبط بعضهم ببعض ولكن الارتباط هو بين سلع قابلة للمبادلة. فالناس غير قادرين وليس في وسعهم أن يهتم كل منهم بما هو فريد و« خصوصي » في الآخر. ومهما يكن، فالسوق تخلق نوعاً من الصحبة. فكل امرئ منخرط في معركة التنافس نفسها، يشارك في المجاهدة نفسها من أجل النجاح؛ وكلٌ يتلاقى على شروط

السوق نفسها (أو على الأقل يعتقد أنه كذلك). وكل امرئ يعرف كيف يشعر الآخرون لأن كل شخص هو في المصيبة سواء: فهو وحيد، يخشى السقوط، تواق إلى السرور؛ وليس في المعركة رحمة تُمنح أو تُتَوقع.

والصفة السطحية لهذه العلاقة البشرية تُفضي بالكثيرين أن يأملوا أن يستطيعوا العثور على عمق الشعور وشدته في الحب الفردي. ولكن حب المرء لأحد الأشخاص وحبه لجاره لا ينفصلان؛ وفي أية ثقافة معلومة نرى أنه ليس الشائع من علاقات الحب إلا التعبير الشديد عن الاتصال بالإنسان. ومن ثم فمن الوهم أن يتوقع المرء أن عزلة الإنسان ذات الجذور في التوجّه التسويقي من الممكن أن يشفيها الحب الفردي.

يحدد التوجّه التسويقي التفكير وكذلك الشعور. ويتولى التفكير وظيفة فهم الأمور بسرعة حتى يتمكن من الاحتيال عليها بنجاح. وإذا رَفَدَته تربية عقلية واسعة الانتشار وفعالة، أفضى إلى درجة عالية من الذكاء، ولكن ليس العقل.[١٠] فكل ما هو ضروري معرفته لأغراض الاحتيال هو الملامح السطحية، الظاهرية. والحقيقة، التي يتمّ كشفها بالنفاذ إلى ماهية الظواهر، تصبح مفهوماً مضى زمانه – لا بالمعنى ما قبل العلمي للحقيقة « المطلقة »، التي يُحزم بها دوغمائياً من دون الرجوع إلى المعطيات التجريبية وحسب، بل كذلك بمعنى الحقيقة التي يتوصّل إليها عقل الإنسان والمنطبقة على ملاحظاته والمعرّضة لإعادة النظر. ويتوافق جُلّ اختبارات الذكاء مع هذا النوع من التفكير؛ فهذه الاختبارات لا تقيس القدرة على العقل والفهم بمقدار ما تقيس القدرة على التكيّف العقلي السريع مع وضع معين؛ وسيكون الاسم

(١٠) إن الاختلاف بين الذكاء والعقل سوف يُدرس لاحقاً.

المناسب لها هو « اختبارات التوافق العقلي ».[11] وليس الأساسي في هذا النوع من التفكير هو التحليل الدقيق لظاهرة معينة بل بالأحرى تطبيق أصناف المقارنة والقياس الكمي. وكل المشكلات « جديرة بالاهتمام » بصورة متساوية وثمة فهم ضئيل للاختلافات الخاصة في أهميتها. والمعرفة نفسها تصبح سلعة. وهنا أيضاً، يكون الإنسان مغترباً عن قدرته؛ وتتم خبرة التفكير والمعرفة على أنها وسيلة لإحداث النتائج. ومعرفة الإنسان نفسه، أي علم النفس، الذي كان يُعتقد في التراث العظيم للفكر الغربي أنه شرط الفضيلة، والعيش الرشيد، والسعادة، قد انحطّ فصار وسيلة تُستخدم للاحتيال الأفضل على الآخرين واحتيال المرء على نفسه، في أبحاث السوق، وفي الدعاية السياسية، والإعلان، وهلمّ جرا.

ومن البيّن أن هذا النمط من التفكير له تأثير عميق في نظامنا التعليمي. فمن المدرسة الابتدائية إلى مدرسة التخريج، تكون غاية التعلّم هي جمع ما أمكن من المعلومات المفيدة لأغراض السوق في الأكثر. فيُفترض أن يتعلّم الطلاب أموراً كثيرة جداً إلى حد أنه لا يُترك لهم الوقت والطاقة لكي « **يفكروا** ». وليس الحافز على إرادة التعليم الأكثر والأفضل هو الاهتمام بالموضوعات التي يجري تعليمها أو بالمعرفة في حد ذاتها أو التبصّر، وإنما هي القيمة التبادلية المعظّمة التي تمنحها المعرفة. وإننا لنجد اليوم حماسة هائلة للمعرفة والتعليم، بيد أننا نجد في الوقت نفسه موقفاً ريبياً أو ازدرائياً من التفكير المتّهم بأنه غير عملي وغير مجد والذي لا يهتم سوى بالحقيقة « فقط » وليست له في السوق قيمة تبادلية.

---

11 Cf. Ernest Schaschtel, *Zum Begriff und zur Diagnosis der Personalichkeit* in 'Personality Tests'[On the Concept and Diagnosis of Personality Tests], Zeitschrift, fuer Sozialforschung (Jahrgang 6, 1937), PP. 597–624.

وعلى الرغم من أنني قدّمت التوجّه التسويقي بوصفه أحد التوجّهات غير الإنتاجية، فإنه مختلف من جهات كثيرة إلى حد أنه ينتسب إلى صنف خاص به. إن للتوجّهات التلقّفية والاستغلالية والادخارية أمراً مشتركاً: فكل توجّه هو شكل للاتصال الإنساني إذا كان مهيمناً على الشخص فهو مخصوصه الذي يميّزه. (سيتم لاحقاً إظهار أن هذه التوجّهات الأربعة ليست لها بالضرورة الخصائص السلبية الموصوفة حتى الآن.[١٢]) إلا أن التوجّه التسويقي لا يُبرز شيئاً كامناً في الإنسان (إلا إذا زعمنا زعماً سخيفاً جازماً أن الـــ « لا شيء » هو كذلك من المؤهلات الإنسانية)؛ فصميم طبيعته أنه لا يُظهر نوعاً خاصاً أو دائماً من الاتصال، وإنما الخصيصة الدائمة في مثل هذا التوجّه هي مجرد قابلية تبديل المواقف. ففي هذا التوجّه تكون الخصائص التي يتمّ إبداؤها هي التي يمكن أن تباع بصورة أفضل. فليس السائد موقفاً خاصاً واحداً، وإنما الفراغ الذي يمكن ملؤه بأسرع ما يكون بالخصيصة المرغوب فيها. على أن هذه الخصيصة تكفّ عن أن تكون خصيصة بالمعنى الصحيح؛ فهي مجرد دور، ادعاء الخصيصة، التي تُبَدَّل بسهولة إذا كانت خصيصة أخرى هي المستحبة أكثر. وهكذا يكون التمتّع بالاحترام، مثلاً، مستحباً في بعض الأحيان. وعلى الباعة في بعض فروع التجارة أن يؤثروا في الجمهور بخصائص الجدارة بالثقة والرزانة والتمتّع بالاحترام التي كانت أصيلة إلى حد كبير في رجل الأعمال في القرن التاسع عشر. والآن يبحث المرء عن الإنسان الذي يطبع في النفس الثقة لأنه **يبدو** كأنه لديه هذه الخصائص؛ وما يبيعه هذا الإنسان في سوق الشخصية هو قدرته على أن يعبّر عن الدور؛ أما أي نوع من الشخص وراء ذلك الدور فلا يهم ولا يعني أحداً. وهو نفسه غير مهتم بصدقه، بل بما يحصل عليه منه في السوق. وقد لا تتناسب بعض الأدوار مع خصوصيات الشخص؛ ولذلك علينا

(١٢) انظر القسم الأخير من هذا الفصل.

أن نتخلص منها ــ لا من الأدوار بل من الخصوصيات. والشخصية التسويقية يجب أن تكون متحرّرة، متحررة من الفردية كلها.

إن التوجّهات الطبْعية الموصوفة حتى الآن لا ينفصل بعضها عن الآخر على الإطلاق كما يبدو من هذا الموجز. فقد يكون التوجّه التلقّفي، مثلاً، مهيمناً في أحد الأشخاص ولكنه يكون في العادة ممتزجاً مع أي توجّه من التوجّهات الأخرى أو معها كلها. وعلى حين أنني سأبحث في المزائج المختلفة لاحقاً في هذا الفصل، أود أن أؤكد في هذه المرحلة أن كل التوجّهات هي جزء من المؤهلات البشرية، وتعتمد هيمنة أي توجّه معيّن على خصوصية الثقافة التي يعيش الفرد فيها إلى حد كبير. وعلى الرغم من أنه لا بد من الاحتفاظ بتحليل أكثر تفصيلاً للعلاقة بين التوجّهات المتباينة والنماذج الاجتماعية من أجل الدراسة التي تعالج مشكلات علم النفس الاجتماعي في المقام الأول، أود أن أقترح هنا فرضية تجريبية متعلقة بالأوضاع الاجتماعية المؤدية إلى هيمنة أي نمط من الأنماط الأربعة غير الإنتاجية. ويجب أن يلاحَظ أن أهمية دراسة التضايف بين توجّه الطبع والبنية الاجتماعية لا تكمن في مجرد أنها تساعدنا على فهم بعض أهم الأسباب في تشكّل الطبع، بل كذلك في أن التوجهات الخاصة – بمقدار ما هي مشتركة في معظم أعضاء الثقافة أو الطبقة الاجتماعية – تمثّل القوى الانفعالية القوية التي علينا أن نعرف عملها لكي نفهم الأداء الوظيفي للمجتمع. وبالنظر إلى التأكيد الجاري لتأثير الثقافة في الشخصية، أود أن أقول إن العلاقة بين المجتمع والفرد لن تكون مفهومة على الإطلاق بمعنى أن النماذج الثقافية والمؤسسات الاجتماعية « تؤثر » في الفرد. فالتفاعل يسير أعمق بكثير؛ وشخصية الفرد العادي بكاملها تقولبها الطريقة التي يرتبط الناس بعضهم ببعض، وتحددها البنية الاجتماعية – الاقتصادية والسياسية للمجتمع إلى حد أن المرء يستطيع، من حيث المبدأ، أن يستدل من تحليل الفرد على كلية البنية الاجتماعية التي يعيش فيها.

ويوجد التوجّه التلقّفي على الأغلب في المجتمعات التي يكون فيها حق إحدى الجماعات في استغلال الأخرى راسخ التمكّن. فمادامت الجماعة المستَغَلَّة ليست لديها القدرة على تغيير وضعها، أو ليست لديها فكرة التغيير، تنزع إلى أن تنظر إلى سادتها نظرتها إلى معيليها، إلى الذين يتلقى المرء منهم كل شيء يمكن أن تهبه الحياة. ومهما كان ما يتلقاه العبد ضئيلاً، يعتقد أنه بمجهوده يمكن أن يكسب ما هو أقل، مادامت بنية مجتمعه تطبع في ذهنه أنه عاجز عن تنظيمها وعن الاعتماد على نشاطه وعقله. وبمقدار ما يتعلق الأمر بالثقافة الأمريكية، يبدو في بادئ النظر أن الموقف التلقّفي غائب تماماً. إن ثقافتنا كلها تزجر، في أفكارها وممارستها، التوجّه التلقّفي وتؤكد أن على كل امرئ أن يأخذ حِذْره على نفسه وأن يكون مسؤولاً عنها، وأن عليه أن يستخدم مبادرته إذا أراد أن « يصل إلى أي مكان ». ومهما يكن، وعلى حين أن التوجّه التلقّفي مزجور، فهو ليس غائباً على الإطلاق. فالحاجة إلى التطابق والالتذاذ، التي نوقشت في الصفحات السابقة، تؤدي إلى الإحساس بالعجز، الذي هو جذر التلقّفية الرقيقة في الإنسان الحديث. وهو يظهر على الخصوص في الموقف من « الخبير » والرأي العام. ويتوقّع الناس أنه في كل مجال يوجد خبير يستطيع أن يقول لهم كيف تكون الأمور وكيف يجب أن تجري، وأن كل ما ينبغي عمله هو الإصغاء إليه وتجرّع أفكاره. فهناك خبراء في العلم، وخبراء في السعادة، وكتّاب يصبحون خبراء في فن العيش لأنهم مؤلفو الكتب الأكثر رواجاً. إن هذه التلقّفية اللطيفة والعامة مع ذلك إلى حد ما تتخذ أشكالاً تهويلية بعض الشيء في « الفولكلور » الحديث، يغذيها نشر الإعلانات على وجه الخصوص. وبينما يعرف كل امرئ أن خطط « اغتنِ بسرعة » لا تؤدي مفعولها واقعياً، يوجد حلم يقظة واسع الانتشار بالحياة الخالية من الجهد. ويعبَّر عنه من بعض الوجوه في استخدام الأدوات الآلية؛ والسيارة التي لا تحتاج إلى تبديل، والقلم النبّاع الذي يخلّص من

عناء نزع الريشة هما مجرد مثالين على غير تعيين على هذه الأحيولة. وهي شائعة في البرامج التي تعالج السعادة على الخصوص. والاستشهاد المميز هو التالي: يقول المؤلف، "يخبرك هذا الكتاب كيف تكون مرتين من كنت من قبل دائماً رجلاً أو امرأة – سعيداً، معافى، طافحاً بالنشاط، واثقاً، متحرراً من الهم. وليس مطلوباً منك أن تتبع برنامجاً ذهنياً أو جسدياً مضنياً؛ فالمطلوب أبسط من ذلك بكثير... وكما هو مبسوط هنا فإن الطريق إلى الربح الموعود قد يبدو غريباً، لأن قلة منا يمكن أن تتخيل الحصول عليه من دون مجاهدة... ومع ذلك فهو كذلك، كما سوف ترى."(١٣)

ويعود التوجّه الاستغلالي، بشعاره «آخذ ما أحتاج إليه» إلى الأسلاف القرصانيين والإقطاعيين ويتقدم من ثمة إلى البارونات اللصوص في القرن التاسع عشر الذين استغلوا الموارد الطبيعية للقارة. والرأسماليون «المنبوذون» و«المغامرون»، إذا استخدمنا مصطلحات ماكس ڤيبر Max Weber، الذين يجوبون الأرض بحثاً عن الربح، هم رجال من هذا النوع، الرجال الذين كان هدفهم أن يشتروا بالرخيص ويبيعوا بالغالي، والذين كانوا يسعون وراء السلطة والثروة من دون رحمة. والسوق الحرة كما عملت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في ظروف تنافسية قد غذّت هذا النمط. وشهد عصرنا إحياء الاستغلالية العارية في الأنظمة التسلّطية التي حاولت أن تستغّل الموارد الطبيعية والإنسانية، وليس بالقدر الكبير من بلدهم بل من أي بلد كانت قوتهم كافية لغزوه. وأعلنوا حق القوة وبرّروه باستخدام قانون الطبيعة الذي يجعل البقاء للأقوى؛ وكان الحب والتهذيب علامتين على الضعف، وكان التفكير شغل الجبناء والمنحطّين.

(13 Hal Falvey, « *Ten Seconds That Will Change Your Life* » (Chicago: Wilocox & Follett, 1946).

ووُجد التوجّه الادخاري جنباً إلى جنب مع التوجّه الاستغلالي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وكان النمط الادخاري محافظاً، أقل اهتماماً بالكسب من دون رحمة منه بالأعمال الاقتصادية المنظمة، القائمة على المبادئ السليمة وعلى المحافظة على ما تمّ كسبه. وكانت الملكية بالنسبة إلى الشخص الادخاري رمزاً لذاته وكانت حمايتها هي القيمة العليا. وقد أعطاه هذا التوجّه قدراً كبيراً من الأمن؛ وشكّل امتلاكه للأملاك، التي كانت تحميها الأوضاع المستقرة نسبياً في القرن التاسع عشر عالمه الآمن والقابل للضبط. وكانت فلسفة الأخلاق البروتستانتية الصفوية، بتأكيدها للعمل والنجاح دليلاً على عمل الخير، قد دعمت الشعور بالأمن وجنحت إلى إضفاء المعنى والإحساس الديني بالإنجاز على الحياة. وكان تضافر العالم المستقر، والأملاك المستقرة، والقيم الأخلاقية المستقرة، قد منحت أعضاء الطبقة الوسطى شعوراً بالانتماء، والثقة بالنفس، والفخر.

ولم يأت التوجّه التسويقي من القرن الثامن عشر أو التاسع عشر؛ فهو نتاج حديث تحديداً. فلم يحدث إلا منذ عهد قريب أن أصبحت الحزمة، والرقعة المثبتة على السلعة، واسم العلامة التجارية ذات أهمية عند الناس وكذلك في السلع. ويفقد دستور العمل وزنه ويصبح دستور البيع فوق كل شيء. وفي العصور الإقطاعية، كانت القابلية الاجتماعية للحركة محدودة للغاية ولم يكن المرء يستطيع أن يستخدم شخصيته لكي يوفّق. وفي أيام السوق التنافسية أصبحت القابلية الاجتماعية للحركة عظيمة، ولا سيما في الولايات المتحدة؛ وإذا « سلّم المرء البضائع » فقد وُفّق. واليوم، فإن فرص الفرد الذي لا رفيق له والذي يمكن أن يجني ثروة كلها من جهده قد تضاءلت كثيراً بالمقارنة مع الفترة السابقة. فمن يريد أن يوفّق عليه أن يفسح لنفسه مجالاً في المنظمات الضخمة وقدرتُه على تأدية الدور المتوقع هي إحدى أهم مقتنياته.

ويؤدي سلب الشخصية، والفراغ، وخلو الحياة من المعنى، وأتمتة الفرد إلى الاستياء المتنامي وإلى الحاجة إلى البحث عن أسلوب في العيش أوفى بالمراد وعن معايير يمكن أن ترشد الإنسان إلى هذه الغاية. والتوجّه الإنتاجي الذي سوف أبحث فيه الآن هو نمط الطبع الذي تكون فيه تنمية كل إمكانياته وتطويرها هي الهدف الذي تلتحق به كل النشاطات الأخرى.

٣ـ التوجّه الإنتاجي

آ ـــ الصفات العامة المميِّزة

منذ زمن الأدب الكلاسيكي والقروسطي إلى نهاية القرن التاسع عشر بُذل قدر كبير من الجهد في وصف رؤية ماذا يجب أن يكون الإنسان الجيد والمجتمع الجيد. وكان يُعبَّر عن هذه الأفكار على شكل الرسائل الفلسفية واللاهوتية من جهة، وعلى شكل اليوتوبيات من جهة أخرى. والقرن العشرون لافت للانتباه بغياب أمثال هذه الرؤى. فالتأكيد منصبّ على التحليل النقدي للإنسان والمجتمع، الذي لا تكون فيه الرؤى الإيجابية لما ينبغي أن يكون عليه الإنسان إلا ضمنية. وعلى حين ليس ثمة شك في أن هذا النقد في غاية الأهمية وأنه شرط لأي تحسين للمجتمع، فإن غياب الرؤى التي تخطّط للإنسان « الأفضل » والمجتمع «الأفضل» كان له تأثير مُشلّ في إيمان الإنسان بنفسه ومستقبله (وهو في الوقت نفسه نتيجة مثل هذا الشلل).

وليس علم النفس المعاصر ولا سيما التحليل النفسي استثناء من هذا الأمر. فقد قدّم فرويد وأتباعه تحليلاً رائعاً للطبع العُصابي. وتوصيفهم السريري للطبع غير الإنتاجي (وهو في مصطلحات فرويد الطبع ما قبل التناسلي) استقصائي ودقيق - بقطع النظر تماماً عن أن مفهوماتهم النظرية التي استخدموها بحاجة إلى إعادة النظر. ولكن نَدَرَ أن لقي طبع الشخصية الطبيعية الناضجة المعافاة أي اهتمام منهم. وهذا

الطبع، الذي يطلق عليه فرويد الطبع التناسلي، قد ظل مفهوماً غامضاً ومجرداً نوعاً ما. وهو يعرّفه بأنه بنية طبع الشخص التي فَقَدَ فيها اللبيدو الفمّي والشرجي مكانته المهيمنة وصارت تؤدي وظيفتها في ظل سيادة الدوافع الجنسية التناسلية، التي هدفها الاتحاد الجنسي بعضو من أعضاء الجنس الآخر. وتوصيف الطبع التناسلي لا يتجاوز كثيراً القول إنه بنية طبع الفرد القادر على الأداء الجيد لوظيفته الجنسية والاجتماعية.

وأنا في مناقشتي للطبع الإنتاجي أتجرأ على تجاوز التحليل النقدي وأبحث في طبيعة الطبع المتطور على أكمل وجه والذي هو هدف التنشئة الإنسانية وفي الوقت نفسه مثال فلسفة الأخلاق الإنسانية. ولعل الإعراب عن صلة مفهوم التوجّه الإنتاجي بالطبع التناسلي عند فرويد أن يسد مسدّ المقاربة التمهيدية لهذا المفهوم. وبالفعل، فإننا إذا لم نستخدم مصطلح فرويد حرفياً في سياق نظريته في اللبيدو بل رمزياً، فهو يدل على معنى الإنتاجية بمنتهى الدقة. لأن مرحلة النضج الجنسي هي المرحلة التي تكون فيها لدى الإنسان القدرة على الإنتاج الجنسي، فباتّحاد الحُيَيّ المنوي مع البُيَيضة يتم إنتاج الحياة الجديدة. وبينما يكون هذا النمط من الإنتاج مشتركاً بين الإنسان والحيوانات، فإن القدرة على الإنتاج المادي خاصة بالإنسان. وليس الإنسان مجرد حيوان عاقل واجتماعي. إذ يمكن تعريفه كذلك بأنه حيوان منتج، قادر على تحويل المواد التي يجدها ميسورة، مستخدماً عقله ومخياله. وليس الأمر أنه يمكن أن ينتج بل يجب أن ينتج لكي يحيا. على أن التوجّه الإنتاجي هو غير الرمز الأشد تواتراً للإنتاجية بوصفها جانباً في الطبع. ويشير « التوجّه الإنتاجي »[١٤] في الشخصية إلى موقف أساسي، إلى طريقة اتصال في كل مجالات

---

(١٤) يُقصد بالإنتاجية كما هي مستخدمة في هذا الكتاب أن تكون توسيعاً لمفهوم العفوية الموصوف في « الهروب من الحرية » Escape from Freedom.

الخبرة البشرية. وهي تشمل استجابات المرء العقلية والانفعالية والحسية للآخرين، ولنفسه، وللأشياء. والإنتاجية هي قدرة المرء على استخدام قدراته وعلى تحقيق إمكانياته المتأصلة فيه. وإذا قلنا إنه يجب أن يستخدم قدراته نقصد ضمناً أنه يجب أن يكون متحرراً وغير معتمد على شخص ما يسيطر على قدراته. ونعني، علاوةً، أنه يهتدي بالعقل، مادام لا يستطيع الاستفادة من قدراته إلا إذا عرف ما هي، وكيف يستخدمها، ومن أجل ماذا يستخدمها. وتعني الإنتاجية أنه يَخبُر نفسه بوصفه تجسيداً لقدراته وبوصفه « الفاعل »؛ وأنه يشعر بأنه متحد مع قدراته وأنها في الوقت نفسه متقنّعة ومنسلخة عنه.

ولكي نتجنب أحوال سوء الفهم التي يمكن أن يكون مصطلح « الإنتاجية » صالحاً لها، يبدو من المناسب أن نناقش باختصار ما لا تعنيه الإنتاجية.

وعموماً فإن كلمة « الإنتاجية » مرتبطة بالإبداع، ولاسيما الإبداع الفني. والفنان الحقيقي هو، بالفعل، من يمثل الإنتاجية بالصورة الأكثر إقناعاً. ولكن ليس كل الفنانين إنتاجيين؛ فإن لوحة زيتية تقليدية، مثلاً، قد لا تُبدي أكثر من البراعة التقنية في إعادة إنتاج تشابه شخص بطريقة فوتوغرافية على الخيش. غير أن الشخص يمكن أن يجرب ويرى ويشعر ويفكر إنتاجياً من دون أن تكون لديه الموهبة لإبداع شيء مرئي وقابل للإيصال. إن الإنتاجية هي موقف قادر عليه كل إنسان، ما لم يكن معوَّقاً عقلياً وانفعالياً.

ومصطلح « الإنتاجي » عرضة كذلك للخلط بينه وبين « النشيط »، ومصطلح « الإنتاجية » عرضة للخلط بينه وبين « النشاط ». وعلى حين أن المصطلحين يمكن أن يكونا مترادفين (كما في مفهوم أرسطو للنشاط، مثلاً) فإن النشاط في الاستعمال الحديث كثيراً ما يدل على النقيض تماماً من الإنتاجية. ويُعرَّف النشاط في العادة بأنه سلوك يُحدِث تغييراً في وضع قائم ببذل الطاقة.

وخلافاً لذلك، يوصف الشخص بأنه سلبي إذا كان عاجزاً عن أن يغيّر أو يؤثر تأثيراً ظاهراً في وضع قائم. وهذا المفهوم المتداول للنشاط لا يأخذ في الاعتبار إلا بذل الطاقة والتغيير الذي يتم إحداثه به. إنه لا يميز بين الشروط النفسية الأساسية التي تحكم النشاطات.

والمثال على النشاط غير الإنتاجي، ولو أنه مثال متطرف، هو نشاط شخص تحت تأثير التنويم المغناطيسي. فالشخص الذي يكون في غيبوبة عميقة بالتنويم المغناطيسي قد تكون لديه عينان مفتوحتان، وقد يسير ويتكلم ويقوم بعدد من الأمور؛ إنه « ينشط ». ومن شأن التعريف العام للنشاط أن ينطبق عليه، مادامت الطاقة مبذولة ويَحدث بعض التغيير. ولكننا إذا فكرنا ملياً في صفة هذا النشاط ونوعيته، وجدنا أنه ليس الشخص المنوَّم هو الفاعل حقاً، وإنما هو المنوِّم، الذي يفعل من خلاله بوساطة إيحاءاته. ومع أن الغيبوبة التنويمية حالة مصطنعة، فهي مثال متطرف ولكنه مثال مميِّز للوضع الذي يمكن فيه للشخص أن يكون نشيطاً ومع ذلك ليس الفاعل الحقيقي، فنشاطه ناجم عن قوى مرغِمة ليست له سيطرة عليها.

والنمط العام من أنماط النشاط غير الإنتاجي هو الاستجابة للقلق، سواء أكانت حادة أم مزمنة، شعورية أم لا شعورية، والتي تكون في مرات كثيرة في جذر الاستغراقات المسعورة للناس اليوم. وما يختلف عن النشاط الذي يحرّضه القلق، برغم أنه كثيراً ما يمتزج به، هو نمط النشاط القائم على الخضوع لسلطة أو الاتكال عليها. وقد تكون السلطة مرهوبة أو مثيرة للإعجاب أو محبوبة – وفي العادة تكون الأمور الثلاثة كلها ممتزجة – ولكن سببَ النشاط هو أمر السلطة، سواء بطريقة

رسمية أم بالنظر إلى محتوياتها. فالشخص نشيط لأن السلطة تريده أن يكون نشيطاً، وهو يفعل ما تريد السلطة أن يفعله. وهذا النوع من النشاط موجود في الشخص التسلّطي. فالنشاط يعني له أن يعمل باسم شخص أعلى من ذاته. وهو يمكن أن يعمل باسم الله، أو الماضي، أو الواجب، ولكن ليس باسمه. والشخص التسلطي يتلقى الدافع إلى العمل من سلطة رائسة لا تمكن مهاجمتها ولا يمكن تبديلها، ولذلك فهو من داخله عاجز عن أن يراعي الدوافع العفوية.(١٥)

وما يشبه النشاط الخضوعي إنما هو النشاط الآلي. وهنا لا نجد الاتّكال على سلطة واضحة، بل بالأحرى سلطة مُغْفلة كما يمثّلها الرأي العام؛ أو النماذج الثقافية، أو الفهم المشترك، أو « العلم ». ويشعر المرء بما يفترض منه أن يشعر ويعمل ما يُفترض منه أن يعمل؛ ويفتقر نشاطه إلى العفوية بمعنى أنه لا ينشأ من تجربته العقلية أو الانفعالية بل من مصدر خارجي.

ومن أقوى مصادر النشاط الأهواء غير العقلية. فالشخص الذي يدفعه البخل والمازوخية والحسد والغيرة وكل أشكال الجشع الأخرى مُرغَم أن يعمل؛ ومع ذلك فإن أعماله ليست حرة ولا عقلية ولكنها منافية للعقل ولمصالحه بوصفه إنساناً. والشخص الموسوَس كثيراً يكره نفسه، ويصبح غير قابل للتغيّر بصورة متزايدة، وعلى منوال واحد بصورة متزايدة. إنه نشيط، ولكنه ليس إنتاجياً.

---

(١٥) غير أن الشخص التسلطي لا يميل إلى الخضوع وحسب بل كذلك يريد أن يسيطر على الآخرين. وفي الواقع، فإن الجانبين السادي والمازوخي حاضران على الدوام، وهما لا يختلفان إلا في مدى قوتهما وكبتهما بحسب الترتيب (انظر مناقشة الطبع التسلطي في. Escape from Freedom, pp, 141 ff).

وعلى الرغم من أن مصدر هذه النشاطات غير عقلي وأن الأشخاص الفاعلين ليسوا أحراراً ولا عقلاء، فمن الممكن أن تكون ثمة نتائج عملية، تفضي في الكثير من الأحيان إلى النجاح المادي. ونحن في مفهوم الإنتاجية معنيون بالنشاط الذي يؤدي **بالضرورة** إلى النتائج العملية ولكننا معنيون بموقف، بطريقة استجابة المرء وتوجّهه نحو الآخرين ونحو نفسه في سياق العيش. نحن معنيون بطبع الإنسان، لا بنجاحه.(١٦)

إن الإنتاجية هي تحقيق الإنسان الإمكانيات المميِّزة له، هي استخدام قدراته، ولكن ما هي « القدرة » power ؟ إنه لمما يدعو إلى السخرية بعض الشيء، أن تدل هذه الكلمة على مفهومين: ففي الإنجليزية power of= القدرة. أما power over= السيطرة. ولكن هذا التناقض هو من نوع خاص. إن power بمعنى السيطرة تنشأ من شلل power بمعنى القدرة. و« السيطرة على »power over هي انحراف « القدرة على » power to؛ واستطاعة الإنسان الاستفادة الإنتاجية من قدراته هي فعاليته؛ وعدم استطاعته هو عجزه. وهو بقدرته العقلية يستطيع أن يخترق الجدار الذي يفصل شخصاً عن الآخر. فيبدأ بذلك بالإبداع. وحين تكون الفعالية مفقودة، ينحرف اتصال الإنسان إلى الرغبة في الهيمنة، إلى ممارسة السيطرة على الآخرين كأنهم أشياء. والسيطرة مقترنة بالموت، والفعالية بالحياة. وتنشأ

---

(١٦) إن المحاولة الشائقة وإن تكن الناقصة لتحليل التفكير الإنتاجي هي

Max Wertheimer, « *Productive Thinking* » (New York: Harper & Brothers, 1945).

وقد عالج بعض جوانب الإنتاجية كل من

Munsterberg, Natorp, Bergson, and James; in Brentano's and Husserl's analysis of the psychic « act »; in Dillthey's analysis of artistic prodution and in O. Schwarz, *Medizinische Anthropologie* (Leipzig: Hirzel, 1929), pp. iii ff.

ولكن في كل هذه الأعمال لم تُدرس المشكلة في علاقتها بالطبع.

السيطرة من العجز وهي بالتالي تُمتّنه، لأنه إذا استطاع الفرد أن يجبر شخصاً آخر على خدمته، فإن حاجته إلى أن يكون إنتاجياً تنشلّ بصورة متزايدة.

كيف يكون الإنسان متصلاً بالعالم حين يستخدم قدراته بنحو إنتاجي؟

تمكن خبرة العالم خارج نفس المرء بطريقتين: **بطريقة إعادة الإنتاج** القائمة على فهم الوجود الفعلي بالطريقة التي يقوم بها الفيلم بتسجيل الأشياء المصوّرة (برغم أنه حتى مجرد إدراك إعادة الإنتاج يتطلّب المشاركة الفعالة من الذهن)؛ **وتوليدياً** بتصور هذه المادة الجديدة، وبعثها حية وإعادة خلقها من خلال النشاط العفوي لقدرات المرء العقلية والانفعالية. وعلى حين يستجيب كل امرئ إلى حد ما بكلتا الطريقتين، فإن الوزن الخاص لكل نوع من التجربة يختلف اختلافاً كبيراً. وفي بعض الأحيان تكون إحدى الطريقتين ضامرة، وتقدم دراسة هذه الأحوال القصوى التي تكون فيها طريقة إعادة الإنتاج أو الطريقة التوليدية غائبة تقريباً أفضل مقاربة لفهم كل ظاهرة من هاتين الظاهرتين.

إن الضمور النسبي للقدرة التوليدية متكرر الحدوث كثيراً في ثقافتنا. فقد يكون الشخص قادراً على تبيّن الأشياء كما هي (أو كما تجزم ثقافته)، ولكنه قاصر عن إفعام إدراكه الحسي بالحياة من الداخل. وإن شخصاً كهذا هو الـ «واقعي» التام، الذي يرى ما يُرى من الملامح السطحية للظواهر ولكنه العاجز تماماً عن النفاذ من تحت السطح إلى الماهوي، وعن تصوّر ما هو ليس ظاهراً بعد. إنه يرى التفصيلات، ولكن ليس الكل، الأشجار وليس الغابة. وليس الواقع عنده إلا حاصل جمع ما صيّره في صور مادية. وهذا الشخص لا يفتقر إلى المخيّلة، ولكن مخيّلته مخيّلة حسابية، تجمع العوامل المعروفة والموجودة كلها، وتستدل على عملها المقبل.

ومن جهة أخرى، فإن الشخص الذي فقد القدرة على إدراك الوجود الفعلي مختل العقل. والشخص الذُهاني يبني عالم واقعه الداخلي الذي يبدو أن له ثقة كاملة

به؛ فيعيش في عالمه، وعوامل الواقع العامة كما يعقلها كل الناس غير حقيقية بالنسبة إليه. وعندما يرى الشخص أشياء غير موجودة في الواقع وإنما هي في كليتها من نتاج تخيّله، فإن لديه هلوسات؛ وهو يفسّر الحوادث على أساس أحاسيسه، من دون الرجوع إلى ما يجري في الواقع، أو على الأقل من دون الإقرار به. وقد يعتقد المصاب بالپارانويا أنه مضطهد، وقد يدل تعليق بالمصادفة على خطة لإذلاله والقضاء عليه. وهو مقتنع أن عدم وجود دليل أشد صراحة ووضوحاً على مثل هذه النية لا يثبت أي شيء؛ وأنه، على الرغم من أن التعليق قد يبدو في الظاهر غير ذي أذى، فإن معناه يصبح واضحاً إذا نظر إليه المرء نظرة « أعمق ». فالواقع الفعلي قد زال بالنسبة إلى الشخص الذُّهاني وحلّ محلّه واقع داخلي.

ولا يرى « الواقعي » إلا الملامح السطحية للأشياء، إنه يرى العالم الظاهري، وفي مقدوره إعادة إنتاجه فوتوغرافياً في ذهنه، ويستطيع أن يتعامل باحتيال مع العالم والناس كما يظهرون في هذه الصورة. والشخص المجنون عاجز عن رؤية الواقع كما هو؛ وهو لا يدرك الواقع إلا بوصفه رمزاً وانعكاساً لعالمه الداخلي. وكلاهما مريض. ومرض الذُّهاني الذي فقد صلته بالواقع هو أنه لا يستطيع أن يؤدي وظيفته احتماعياً. ومرض « الواقعي » يُفقره بوصفه إنساناً. وعلى حين أنه ليس عاجزاً عن أدائه الاجتماعي، فإن رؤيته للواقع منحرفة لافتقاره إلى العمق والمنظور إذ خليق به أن يغلط عندما يستلزم الأمر ما هو أكثر من معالجة المعلومات المعطاة مباشرة والأهداف قصيرة المدى. يبدو أن « الواقعية » هي النقيض الصميمي للجنون ومع ذلك فهي ليست سوى تتمته.

والنقيض الحقيقي لـــ « الواقعية » والجنون على السواء هو الإنتاجية. والإنسان الطبيعي قادر على أن يصل نفسه بالعالم في وقت واحد بفهمه كما هو وبتصوره وقد أنعشته وأثْرَته قدراته. فإذا كانت إحدى القدرتين ضامرة، فالإنسان

مريض؛ ولكن الشخص الطبيعي لديه كلتا القدرتين وبرغم ذلك يختلف وزناهما الطبيعيان. فوجود كلتا قدرتي إعادة الإنتاج والتوليد هو الشرط المسبق للإنتاجية؛ إنهما قطبان متضادان يشكّل تفاعلهما المصدر الدينامي للإنتاجية. وبالعبارة الأخيرة أريد أن أؤكد أن الإنتاجية ليست مجموع كلتا القدرتين أو توحيدهما وإنما هي شيء جديد ينشأ عن تفاعلهما.

لقد وصفنا الإنتاجية بأنها طريقة في الاتصال بالعالم. والسؤال الذي يُثار هو هل يوجد أي شيء ينتجه الشخص الإنتاجي وإذا كان يوجد، فما هو؟ وعلى حين أنه من الصحيح أن إنتاجية الإنسان يمكن أن تُنتج الأشياء المادية، والأعمال الفنية، والأنظمة الفكرية، **فالشيء الأهم في الإنتاجية بكثير هو الإنسان ذاته.**

إن الولادة هي مجرد خطوة معينة واحدة في سلسلة مستمرة تبدأ بالحبَل وتنتهي بالموت. وكل ما هو بين هذين القطبين هو عملية توليد الاستعدادات الكامنة، وإنعاش كل ما هو مُعطى إمكانياً في الخليتين. ولكن في حين أن النمو الجسدي يمضي بنفسه، بمجرد أن تُعطى له الشروط المناسبة، فإن عملية الولادة على المستوى الذهني، على عكس ذلك، لا تحدث آلياً. فإعطاء الحياة لإمكانيات الإنسان الانفعالية والعقلية، أو توليد ذاته، يقتضي النشاط الإنتاجي. وإنه لجانب من مأساة الوضع الإنساني أن نشوء الذات لا يكتمل؛ وحتى في أفضل الظروف لا يتحقق إلا جانب من إمكانياته. إن الإنسان ليموت دائماً قبل أن يولد تماماً.

وعلى الرغم من أنني لا أنوي أن أقدّم تاريخاً لمفهوم الإنتاجية، أريد أن أعطي بعض الأمثلة البارزة التي قد تساعد على توضيح المفهوم أكثر. فالإنتاجية هي أحد المفهومات المعوّل عليها في منظومة فلسفة الأخلاق عند أرسطو. يقول، إن الإنسان يمكن أن يعرّف الفضيلة بالتعرّف إلى وظيفة الإنسان. وتماماً كما في حالة عازف الناي، أو النحات، أو أي فنان، يُعتقد أن الخير يكمن في الوظيفة الخاصة التي تميّز

هؤلاء الناس من الآخرين وتجعلهم على ما هم عليه، فإن خير الإنسان كذلك يكمن في الوظيفة الخاصة التي تميّزه من الأنواع الأخرى وتجعله على ما هو عليه. وإن وظيفةً مثل هذه هي « نشاط الروح التي تتبع المبدأ العقلي أو تدل عليه ضمناً.»[١٧] ويقول "ولكن لعله ليس ثمة اختلاف يُذكر إن نحن وضعنا الخير الأكبر في الامتلاك أم الاستعمال، في الحالة الذهنية أم النشاط. لأن الحالة الذهنية قد توجد من دون إحداث أية نتيجة خيّرة، كما هي الحال في الإنسان الذي يكون نائماً أو منقطعاً عن العمل كلياً بطريقة أخرى، ولكن النشاط لا يمكن أن يكون كذلك؛ لأن المرء الذي يمتلك النشاط سيكون بحكم الضرورة فاعلاً، وفاعلاً متقناً."[١٨] والإنسان الخيّر عند أرسطو هو الإنسان الذي بنشاطه، وتحت هداية عقله، يُنعش الإمكانيات الخاصة بالإنسان.

ويقول سبينوزا، "أفهم من الفضيلة والقدرة الشيء نفسه."[١٩] وتؤدي الحرية والغبطة إلى فهم الإنسان نفسه وإلى سعيه إلى أن يصبح ما هو بالقوة، ليدنو « أقرب فأقرب من أنموذج الطبيعة الإنسانية.»[٢٠] والفضيلة عند سبينوزا متطابقة مع استخدام الإنسان قدراته والرذيلة هي إخفاقه في استخدام طاقته؛ وماهية الشر بالنسبة إلى سبينوزا هي العجز.[٢١]

وفي الشكل الشعري عبّر غوته وإبسن عن مفهوم النشاط الإنتاجي بصورة جميلة. وفاوست هو رمز بحث الإنسان الخالد عن معنى الحياة. ولم يُجِب العلم ولا

---

17 Nicomachean *Ethics*, 1098, 8.
(18) *Ibid.*, 1098, 32.
(19) Spinoza, *Ethics*, IV, Deft. 8.
(20) *Ibid.*, IV, Preface.
(21) *Ibid.*, IV, Def. 20.

اللذة ولا القوة ولا حتى الجمال عن سؤال فاوست. ويقترح غوته أن الجواب الوحيد عن بحث الإنسان هو النشاط الإنتاجي، المتماثل مع الخير.

ففي « مقدمة في السماء » يقول الرب إنه ليس الغلط هو ما يُحبط الإنسان بل عدم النشاط:

« إن الطبيعة النشيطة للإنسان تتوخى المستوى عاجلاً جداً،

وهي منهوكة القوى؛

والراحة التامة هي ما يتعلّم أن يشتهيه،

حيث عن رضاً، أعطيه الرفيق،

الذي يعمل، ويثير، ولابد أن يخلق ما يخلقه الشيطان.

أما أنتم، يا أبناء الله في الحب والواجب،

فتمتعوا بالجمال الوافر دائم الحياة،

ولتقبض عليكم القدرة الإبداعية، التي تخطّط الخطط الأبدية

بروابط الحب، من دون أن ترخي قبضتها،

وما يلمع في طيف مرفرف

ثبّتوه في مكانه مع الأفكار التي تبقى إلى الأبد! »[٢٢]

وفي نهاية القسم الثاني، ربح فاوست الرهان مع مفيستوفلس. وقد أخطأ وأثِم، ولكنه لم يرتكب الخطيئة المهلكة - خطيئة عدم الإنتاجية. وتعبّر كلمات

---

(22) Bayard Taylor, tr. (Boston: Houghton Mifflin Co).

فاوست الأخيرة عن هذه الفكرة بوضوح شديد، ويرمز إليها فصل المطالبة بأرض صالحة للزراعة من البحر:

« للملايين الكثيرة دعني أجهّز الأرض،
التي ولو لم تكن آمنة، فهي مباحة للكدح النشيط؛
حقول خصبة خضراء، حيث ينطلق البشر والقطعان
جميعهم معاً، براحة، فوق الأرض الأكثر جدة،
والمستوطَنة بسرعة على قاعدة التل الثابتة،
التي أقامتها الفئة الصناعية الجريئة.
أرض هنا كالفردوس، دائرية:
قد يهدر التيار فوق الشفير في الخارج
وبرغم انه ينحزّ بتفجير الحدود بقوة
فبالحافز المشترك يتّحدون جميعاً لتطويقه.
أجل! بهذه الفكرة أتمسّك بإصرار جازم؛
إن النتيجة الأخيرة للحكمة تَسِمُ بالحقيقة
أنه لا يظفر بالحرية والوجود،
إلا من يتغلّب عليهما مجدداً في كل يوم.
وهكذا هنا إذ تُحدِق الأخطار تتلاشى
عن يوم الشدة في الطفولة والرجولة والشيخوخة.
ومن شأني أن أرى بسرور مثل هذا الحشد –

يقف على أرض حرة بين شعب حر!
ثم أتجرأ على التهليل للخطة التي تتلاشى:
« اهدئي وتأخري – أنت رائعة الجمال! »
هيهات لآثار وجودي الأرضي
أن تفنى في الدهور – فهي موجودة! –
وفي استشعاري الفخور بمثل هذا النعيم السامي،
أستمتع الآن باللحظة الأسمى – هذه! »[٢٣]

وعلى حين كانت مسرحية « فاوست » لـــ « غوته » تعبّر عن الإيمان بالإنسان الذي كان الصفة المميزة للمفكرين التقدميين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فإن مسرحية «پير غنت» Peer Gynt لـــ «إبسن» - المكتوبة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر - هي تحليل نقدي للإنسان الحديث وعدم إنتاجيته. ولعله يليق جداً بالعنوان الفرعي للمسرحية أن يكون « الإنسان الحديث في بحثه عن ذاته.» ويعتقد پير غنت أنه يعمل لمصلحة ذاته عندما يستخدم طاقته لجني المال وليصبح ناجحاً. وهو يعيش وفقاً لمبدأ « كن كافياً لنفسك »، الذي يمثّله الأقزام المؤذون في الأسطوريات الإسكندناقية، لا وفقاً للمبدأ الإنساني: «كن صادقاً مع نفسك.» ويكتشف في النهاية أن استغلاليته وأنانيته قد منعتاه من أن يصبح ذاته، وأن تحقيق الذات لا يكون ممكناً إلا إذا كان المرء إنتاجياً، أي إذا استطاع المرء تـــوليد إمكانياته. وتأتــــي إمكانيات پير غنت غير المتحققة لتتهمه بـــ «ذنبه» وتشير إلى السبب الحقيقي لإخفاقه الإنساني - وهو افتقاره إلى الإنتاجية.

---

(23) *Loc. Cit.*, Part II, Act V.

كرات الخيوط (على الأرض)

نحن أفكار؛

كان عليك أن تفكر فينا؛

كان عليك أن تجلبنا!

وكان لنا أن نرتفع

بصوت مجيد؛

ولكننا هنا مثل كرات الخيوط

نحن منحصرون في الأرض.

الأوراق الذاوية

نحن كلمة السر؛

كان عليك أن تستعملنا!

الحياة، بكسلك،

قد رفضتنا.

الديدان تأكلنا

كل من هب ودب؛

ولا ثمرة سوف تملكنا

لبسط السلطان.

تنهّد في الهواء

نحن أغنيات

كان عليك أن تغنينا!

في أعماق قلبك

اعتصرنا اليأس!

استلقينا وانتظرنا؛

فلم تنادِنا.

لعل حلقك وصوتك

قد تعفّنا بالسم !

قطرات الندى

نحن دموع

لم تُذرف قط.

الجليد اللاذع

الذي تهابه كل القلوب

استطعنا أن نذيبه؛

ولكن سهمه الصغير الآن

متجمد في قلب عنيد.

انغلق الجرح؛

ضاعت قوتنا.

القشّ المهشّم

نحن حاجات

تركتَها غير متحققة؛

يخنقها الشك،

فتفسد قبل أن تبدأ.

وفي يوم الحساب

سنكون هنالك

لنروي حكايتنا؛

كيف ستكون حالك؟[٢٤]

نذرنا أنفسنا إلى الآن للبحث في الصفات العامة المميِّزة للتوجه الإنتاجي. ويجب أن نحاول الآن أن ندقق النظر في الإنتاجية كما تظهر في نشاطات خاصة، مادام المرء لا يستطيع أن يفهم العام تمام فهمه إلا بدراسة الملموس والخاص.

(ب) الحب والتفكير الإنتاجيان

يتميز الوجود البشري بأن الإنسان وحيد ومنفصل عن العالم؛ ولعدم اقتداره على احتمال الانفصال، يُضطر أن يَنشد التواصل والاتّحاد. وتوجد طرق كثيرة يستطيع بها أن يحقق هذه الحاجة، ولكن طريقة واحدة فقط هي التي يظل بها سوياً بوصفه كياناً فريداً؛ طريقة تتفتّح بها قدراته في صميم عملية التواصل. ومن مفارقة الوجود البشري أن على الإنسان أن يبحث في وقت واحد عن الحميمية والاستقلال؛ عن الاتحاد مع الآخرين وفي الوقت نفسه عن المحافظة على فرادته

(24) *Eleven Plays of Henrik Ibsen* (New York: The Modern Library, Random House, Inc.), Act V, Scene VI.

وخصوصيته.[٢٥] وكما أبدينا، فإن الرد على هذه المفارقة ـــ وعلى مشكلة الإنسان الأخلاقية – هو الإنتاجية.

إن في مقدور المرء أن يكون متصلاً إنتاجياً بالعالم بالعمل وبالفهم. فالإنسان ينتج **الأشياء**، وهو في عملية الإبداع يمارس سلطاته على المادة. والإنسان يفهم المادة، عقلياً وانفعالياً، من خلال الحب ومن خلال العقل. وتُمكّنه قدرته العقلية من النفاذ من السطح ومن فهم ماهية موضوعه بالدخول في علاقة فعّالة معه. وتُمكّنه قدرته على الحب من أن يخترق الجدار الذي يفصله عن الشخص الآخر وأن يفهمه. وعلى الرغم من أن الحب والعقل شكلان مختلفان لفهم العالم وعلى الرغم من أنه لا أحد منهما ممكن من دون الآخر، فإنهما تعبيران عن قدرتين مختلفتين، هما القدرة على الانفعال والقدرة على التفكير، ومن ثم يجب أن تُدرس كل منهما على حدة.

إن مفهوم الحب الإنتاجي شديد الاختلاف فعلاً عما يُدعى الحب في الكثير من الأحيان. وتكاد لا توجد كلمة أكثر غموضاً وتشويشاً من كلمة « الحب ». وهي تُستخدم تقريباً للدلالة على كل شعور دون البغض والاشمئزاز. وتشمل كل شيء من محبة الحلواء المجمّدة إلى محبة سمفونية، من التعاطف الخفيف إلى أشد الشعور بالحميمية. ويعتقد الناس أنهم يحبون إذا « وقعوا في هوى » شخص ما. ويَدعون اتكاليتهم حباً كذلك. وهم في الحقيقة يعتقدون أنه ليس هناك ما هو أسهل من أن يحبّوا، وأن الصعوبة لا تكمن إلا في العثور على الهدف المناسب، وأن

---

(٢٥) إن هذا المفهوم للتواصل بوصفه تركيباً للحميمية والفرادة هـــو في عدد من النواحي شبيه بمفهوم « الارتباط ـــ المنفصل » في دراسة تشارلز موريس.

Charles Morris, « *Paths of Life* » (New York : Harper & Brothers, 1942)

والاختلاف هو أن الإطار المرجعي عند موريس هو المزاج أما إطاري المرجعي فهو الطبع.

إخفاقهم في العثور على السعادة في الحب ناشئ عن حظهم العاثر في عدم إيجاد الشريك الملائم. ولكن على النقيض من هذا التفكير المشوَّش والرغبي، فإن الحب شعور شديد الخصوصية؛ وبينما يمتلك كل إنسان القدرة على أن يحب، فإن تحقيقه أصعب الإنجازات. وللحب الحقيقي جذوره في الإنتاجية ولذلك يمكن على الوجه الصحيح أن يُدعى « الحب الإنتاجي ». وماهيته واحدة سواء أكان محبة الأم للطفل، أم محبتنا للإنسان، أم الحب الجنسي بين فردين. (وسوف ندرس لاحقاً أن ماهيته هي نفسها كذلك فيما يتعلق بمحبتنا للآخرين ومحبتنا لأنفسنا.)[٢٦] وبرغم أن موضوعات الحب تختلف ومن ثم تختلف شدة الحب ونوعيته، فإن عناصر أساسية معينة يمكن أن يقال إنها مميزة لكل أشكال الحب الإنتاجي. وهذه العناصر هي **الاهتمام والمسؤولية والاحترام والمعرفة.**

ويدل الاهتمام والمسؤولية على أن الحب نشاط وليس هوى يتغلّب على المرء، وليس ولعاً « يولع به » المرء. وقد صُوِّر عنصر الاهتمام والمسؤولية بصورة تدعو إلى الإعجاب في « سِفْر يونان ». لقد قال الله ليونان أن يذهب إلى نينوى ليحذّر سكانها من أنهم سيعاقبون إلا إذا أصلحوا أساليبهم الشريرة. ويتملّص يونان من رسالته لأنه هائب أن يتوب الناس في نينوى وأن يغفر الله لهم. إنه إنسان قوي الإحساس بالنظام والقانون، ولكنه خالٍ من المحبة. على أية حال، إنه في محاولته الهروب يجد نفسه في جوف حوت، يرمز إلى حالة العزلة والأسر التي سبّبها له افتقاره إلى المحبة والتضامن. وينقذه الله، ويذهب يونان إلى نينوى. فيعظ السكان بما قاله له الله، ويحدث الشيء الذي كان خائفاً أن يحدث. يتوب الناس في نينوى عن آثامهم، ويصلحون أساليبهم، ويغفر الله لهم ويقرر ألا يدمّر المدينة. ويونان غاضب

(٢٦) الفصل الرابع، « الأنانية وحب الذات والمصلحة الذاتية ».

بشدة ومخيَّب الرجاء؛ لقد كان يريد أن يتحقق « العدل » لا الرحمة. ويجد أخيراً بعض الراحة في فيء شجرة جعلها الله تنمو من أجله لحمايته من الشمس. ولكن عندما يجعل الله الشجرة تذوي يكتئب يونان ويشكو إلى الله غاضباً. فيجيبه الله: «لقد أخذتك الشفقة بشجرة اليقطين التي لم تُجهد نفسك من أجلها ولم تعمل على نموّها؛ التي نبتت في ليلة، وهلكت في ليلة. أفلا أشفق أنا على نينوى، المدينة العظيمة، التي فيها أكثر من اثني عشر ألف طفل بريء لا يستطيعون أن يميّزوا يمينهم من شمالهم، وكذلك الكثير من الماشية؟» إن جواب الله ليونان يجب أن يُفهم رمزياً. يشرح الله ليونان أن ماهية المحبة هي «الجهد» المبذول من أجل شيء ما و«العمل على نمو شيء ما» وأن المحبة والجهد لا ينفصلان. يحب المرء ما من أجله يُجهد نفسه، ويجهد المرء نفسه من اجل ما يحب.

وتتضمن قصة يونان أن المحبة لا يمكن أن تنفصل عن المسؤولية. فيونان لم يكن يشعر بالمسؤولية عن حياة إخوته. وهو، مثل قابين يمكن أن يسأل « أأنا حارس أخي؟ » وليست المسؤولية واجباً مفروضاً على المرء من الخارج، وإنما هي استجابتي لطلب أشعر أنه من اهتمامي. وفي الإنجليزية فإن لكلمتي المسؤولية responsibility والاستجابة response جذراً واحداً هو responder = «يجيب»؛ وأن يكون المرء مسؤولاً responsible معناه أن يكون مستعداً لكي يستجيب respond.

والمحبة الأمومية هي المثال الأكثر تكرُّراً والأيسر فهماً من أمثلة الحب الإنتاجي؛ فصميم ماهيتها هو الاهتمام والمسؤولية. ففي أثناء ولادة الطفل «يُجهد» جسدُ الأم نفسه من أجل الطفل وبعد الولادة تؤدي محبتُها إلى سعيها إلى جعل الطفل ينمو. ولا تعتمد المحبة الأمومية على شروط ينبغي للطفل أن ينجزها ليكون

محبوباً؛ فهي محبة غير مشروطة، لا تقوم إلا على طلب الطفل واستجابة الأم.[٢٧] ولا عَجَبَ أن كانت المحبة الأمومية رمزاً لأرفع أشكال الحب الإنتاجي في الفن والدين. ويشير المصطلحُ العبري أن محبة الله للإنسان ومحبة الإنسان لجاره هي رَحَميم rachamim التي جذرها رِحِم rechem = رَحِم.[*]

ولكن ما هو ليس واضحاً جداً هو صلة الاهتمام والمسؤولية بالحب الفردي، إذ يُعتقد أن الوقوع في الهوى هو الآن منتهى الحب، في حين أنه بالفعل بداية ومجرد فرصة لتحقيق الحب. ويُعتقد أن الحب نتيجة خصيصة سرية ينجذب إليها شخصان بعضهما إلى بعض، وهو حدث يقع من دون جهد. وبالفعل، فإن عزلة الإنسان ورغباته الجنسية تسهّل وقوعه في الهوى وليس في ذلك من أمر سري، ولكنه مغنم يضيع بالسرعة التي يتحقق. والمرء لا يُحَبُّ مصادفة؛ فقدرة المرء على الحب تنتج الحب - تماماً كما أن اهتمام المرء يجعله يستأثر بالاهتمام. وينشغل الناس بمسألة هل هم جذابون وينسون أن ماهية الجاذبية هي قدرتهم على الحب. وأن تحب شخصاً محبة إنتاجية يعني ضمناً أن تهتم بحياته وتشعر بالمسؤولية حيالها، وليس حيال وجوده

---

(٢٧) قارن ذلك بما كتبه أرسطو في المحبة: «لكن يبدو أن الصداقة تؤدي إلى أن يكون المرء محباً أكثر من أن يكون محبوباً. وهي قد تبدو كذلك بالبهجة التي لدى الأمهات في محبتهن؛ لأن الأمهات يعهدن في بعض الأحيان بتربية أطفالهن إلى الآخرين، وعلى الرغم من أنهن يعرفنهم ويحببنهم لا يسعين إلى أن يحبوهن بالمقابل، إذا تعذّر الجمع بين أن يكنّ محبات وأن يكنّ محبوبات؛ ولكنهن راضيات، كما يبدو، بأن يرين أطفالهن يعملون على خير ما يرام وبمنحهم محبتهن، حتى لو أن الأطفال في جهلهم لم يقدّموا إليهن أية خدمة كهذه كما هو واجب الأم.»

Welldon translation Book VIII, Chap. X.

(*) تمكن مقارنة كلمة « رَحَميم » بالكلمة العربية « الرحمة »، المشتقة أصلاً من الرحم، والتي تعني رقة القلب والشفقة والتعطّف والمغفرة والإحسان. (المترجم)

الجسدي وحسب بل حيال نمو كل قدراته الإنسانية وتطورها. وأن تحب إنتاجياً يتنافى مع أن تكون سلبياً، أن تكون « متفرجاً » على حياة الشخص المحبوب؛ إنه يتضمن العمل والاهتمام والمسؤولية عن نموها.

وعلى الرغم من الروح الشمولية في الأديان الوحدانية الغربية ومن المفهومات السياسية التقدمية المعبّر عنها في فكرة « أن كل البشر يُخلَقون متساوين »، فإن محبة البشر لم تصبح خبرة عامة. ويُنظر إلى محبة البشر على أنها إنجاز يتبع محبة الفرد في أحسن الأحوال، أو على أنها مفهوم لا يمكن أن يتحقق إلا في المستقبل. على أن محبة الإنسان لا يمكن أن تنفصل عن محبة الفرد. وأن تحب شخصاً محبة إنتاجية يعني أن تتصل بصميمه الإنساني، به بوصفه ممثلاً للبشر. فمحبة فرد واحد، بمقدار ما تكون منفصلة عن محبة الإنسان، قد لا تشير إلا إلى السطحي والعَرَضي؛ وهي تظل بالضرورة ضحلة. وعلى حين يمكن أن يقال إن محبة الإنسان تختلف عن محبة الأم بمقدار ما أن الطفل ليس له حول وليس كذلك إخوتنا البشر، يمكن أن يقال كذلك إنه حتى هذا الاختلاف لا يوجد إلا على أساس نسبي. فكل البشر بحاجة إلى المساعدة ويعتمد بعضهم على بعض. والتضامن الإنساني ضروري لتفتّح أي فرد.

إن الاهتمام والمسؤولية هما من العناصر المكوّنة للحب، ولكن الحب من دون احترام الشخص المحبوب ومعرفته، يسوء ويؤول إلى الهيمنة والتملّك. وليس الاحترام خوفاً ورهبة. وكلمة الاحترام في الإنجليزية **respect**، تدل (وفقاً لجذرها **respicere** = ينظر إلى) على القدرة على رؤية الشخص كما هو، وعلى إدراك فرديته وفرادته. ولا يكون احترام الشخص ممكناً من دون معرفته؛ ومن شأن الاهتمام والمسؤولية أن يكونا أعميين إذا لم ترشدهما معرفة فردية الشخص.

والمقاربة التمهيدية لفهم التفكير الإنتاجي يمكن أن تتم بتفحّص الاختلاف بين العقل والذكاء.

إن الذكاء هو وسيلة الإنسان لبلوغ الغايات العملية بقصد اكتشاف تلك الجوانب من الأشياء التي تكون ضرورية للنجاح في معالجتها. إن الغاية نفسها، ولا يختلف الأمر إذا قلنا إن المقدمات التي يعتمد عليها التفكير « الذكي »، لا تُناقَش، بل يُسلّم بصحتها وقد تكون في حد ذاتها عقلية أو قد لا تكون. ونوعية الذكاء الخاصة يمكن أن نراها في حالة متطرفة، حالة شخص مصاب بالپارانويا. فمقدمته مثلاً، وهي أن كل الناس متآمرون عليه، غير عقلية وباطلة، ولكن عملياته الفكرية المبنية على هذه المقدمة قد تُظهر في حد ذاتها قدراً ملحوظاً من الذكاء. فهو في محاولاته أن يبرهن فرضيته الپارانويائية يربط الملاحظات وينشئ التراكيب المنطقية التي كثيراً ما تكون كثيرة الحجج إلى حد أنه من الصعب إثبات عدم معقولية مقدمته. ولا ريب أن استخدام مجرد الذكاء في حل المشكلات لا يقتصر على أمثال هذه الظواهر المَرَضية. فجلّ تفكيرنا معنيٌّ بإحداث نتائج معيّنة، وبالجوانب الكمية و« السطحية » من الظواهر من دون البحث في صحة الغايات والمقدمات الضمنية ومن دون محاولة فهم طبيعة الظواهر ونوعيتها.

ويشتمل العقل على بعد ثالث؛ هو بعد العمق، الذي يصل إلى ماهية الأشياء والعمليات. وعلى حين لا ينفصل العقل عن أهداف الحياة العملية (وسأُظهر الآن بأي معنى يكون ذلك صحيحاً)، فهو ليس مجرد وسيلة لعمل مباشر. فوظيفته هي الفهم والإحاطة ووصل المرء نفسه بالأشياء باستيعابها. وهو يخترق سطح الأشياء ليكتشف ماهيتها، وعلاقاتها الخفية، وأعمق معانيها، أي « عقلها ». وهو، إذا جاز القول، ليس إثنيني البعد بل هو « منظوراني » **prespectivistic**، باستخدام مصطلح نيتشه، أي أنه يستوعب كل الأبعاد والمنظورات القابلة للتصور، لا مجرد المنظورات والأبعاد ذات الصلة العميقة فقط. والاهتمام بماهية الأشياء لا يعني

الاهتمام بشيء « وراء » الأشياء، بل بالماهوي، بالعمومي والشامل، وبأعم سمات الظواهر المنتشرة والمتحررة من نواحيها السطحية والعَرَضية (النابية منطقياً).

نستطيع الآن أن نمضي إلى بعض أخصّ الصفات المميّزة للتفكير الإنتاجي. وفي التفكير الإنتاجي لا تكون الذات غير مكترثة بالموضوع وإنما هي متأثّرة ومعنيّة به. ولا يُختبر الموضوع على أنه شيء ميت ومنفصل عن نفس المرء وحياته، كما حين يفكر المرء في الشيء بطريقة المنعزل ذاتياً فقط؛ بل على العكس، فإن الذات شديدة الاهتمام بموضوعها، وكلما كانت هذه الصلة أشد صميمية، كان التفكير مثمراً على نحو أفضل. وهذه العلاقة بين الذات وموضوعها هي نفسها التي تنشّط تفكيره في المقام الأول. وبالنسبة إلى الذات فإن شخصية من الشخصيات أو أية ظاهرة تصبح موضوع التفكير لأنها موضوع اهتمام، ووثيقة الصلة بالتفكير من وجهة نظر الحياة الفردية أو من وجهة نظر الوجود البشري. والمثال الجميل الذي يوضّح هذه المسألة هو قصة اكتشاف البوذا « الحقيقة الرباعية ». رأى البوذا إنساناً ميتاً، وإنساناً مريضاً، وإنساناً عجوزاً. كان، الشابُّ، عميق التأثّر بالمصير المحتوم للإنسان، وكانت استجابته لملاحظته الحافز على التفكير الذي أدى إلى نظريته في طبيعة الحياة وسبل خلاص الإنسان. ومن المؤكد أن استجابته لم تكن الاستجابة الممكنة الوحيدة. ورُبَّ طبيب حديث يستجيب في الوضع نفسه بالانطلاق في التفكير في مسألة كيف يحارب الموت والمرض والشيخوخة، ولكن من شأن تفكيره أن تحدّده كذلك استجابته الكلية لموضوعه.

وفي عملية التفكير الإنتاجي فإن المفكر يحرضه اهتمامه بالموضوع؛ فيتأثر به ويكون منه رد فعل عليه؛ يهتم ويستجيب. إلا أن التفكير الإنتاجي يتميز كذلك بالموضوعية، بالاحترام الذي يكنّه المفكر لموضوعه، بقدرته على رؤية الشيء كما

هو لا كما يودّه أن يكون. وهذا التقاطب بين الموضوعية والذاتية هو الصفة المميّزة للتفكير الإنتاجي بوصفه الإنتاجية عموماً.

ولا يمكن أن نكون موضوعيين إلا إذا احترمنا الأشياء التي نلاحظها؛ أي إذا كنا قادرين على رؤيتها في فرادقا وروابطها الداخلية. ولا يختلف هذا الاحترام ماهوياً عن الاحترام الذي ناقشناه فيما يتصل بالحب؛ فبمقدار ما أريد أن أفهم شيئاً ما عليّ أن أكون قادراً على رؤيته كما يوجد وفقاً لطبيعته؛ وعلى حين أن ذلك صحيح فيما يتعلق بكل مفهومات الخير، فهو يشكّل مشكلة خاصة بالنسبة إلى الطبيعة البشرية.

ولا بد من تقديم جانب آخر للموضوعية في التفكير الإنتاجي في الكائنات الحية وغير الحية: ذلكم هو رؤية الكلية في الظاهرة. فإذا عزل الملاحظ جانباً للشيء من دون رؤية الكل، فلن يفهم بحق حتى الجانب الذي يدرسه. لقد أكّد ماكس فرهايمر Max Wertheimer هذا الأمر بوصفه العنصر الأهم في التفكير الإنتاجي. يقول، "إن العمليات الإنتاجية لها في جلّ الأحيان هذه الطبيعة: عند رغبتها في الوصول إلى الفهم الحقيقي، تبدأ بإعادة النقاش والبحث. والناحية اليقينية في المجال التي تصبح حاسمة، يتم التركيز عليها؛ ولكنها لا تغدو منعزلة. وتظهر رؤية بنيوية أعمق للوضع، تتضمن التبدّلات في المعنى الوظيفي للمفردات، وتجميعاها، وما إلى ذلك. وإذ يوجه المرء ما تتطلبه بنية الوضع بالنسبة إلى ناحية حاسمة، ينساق إلى نبوءة معقولة هي - ككل الأجزاء الأخرى للبنية - تستدعي التحقق، المباشر أو غير المباشر. والاتجاهان متعالقان: الوصول إلى صورة متساوقة، ورؤية ماذا تقتضي بنية الكل بالنسبة إلى الأجزاء."(٢٨)

---

(28) Max Wertheimer, « *productive Thinking* », (New York: Harper & Brothers, 1945), p. 167. Cf. also P. 192.

إن الموضوعية لا تقتضي مجرد رؤية الشيء كما هو بل كذلك أن يرى المرء نفسه كما يكون، أي أن يدرك المجموعة التي يجد المرء نفسه فيها بوصفه ملاحِظاً متصلاً بموضوع ملاحظته. إن التفكير الإنتاجي تحدّده، إذن، طبيعة الذات التي تربط نفسها بموضوعها في عملية التفكير. وهذا التحديد المثنّى يشكل الموضوعية، خلافاً للذاتية الزائفة التي لا يسيطر فيها الموضوع على التفكير فتنحدر بذلك إلى التحامل، والتفكير الرغبي، والأُخيولة. ولكن ليست الموضوعية، كما كثيراً ما تتضمن الفكرة الزائفة عن الموضوعية « العلمية » مرادفةً للتجرد، مع غياب المصلحة والاهتمام. وأنّى للمرء أن يخترق السطح الحاجب للأشياء إلى أسبابها وعلاقاتها إذا لم تكن لديه مصلحة لها أثرها الحيوي وكافية لحمله على العمل في مهمة مجهدة كهذه ؟ وكيف يمكن لأهداف البحث أن تُصاغ إلا بالرجوع إلى مصالح الإنسان؟ **إن الموضوعية لا تعني التجرد، إنما تعني الاحترام**؛ أي القدرة على ألا يحرّف المرء ويزوّر الأشياء والأشخاص ونفسَه. ولكن ألا يترع العامل الذاتي في الملاحِظ، أي مصالحه، إلى تحريف تفكيره من أجل الوصول إلى النتائج المرجوّة؟ أَليس انعدام المصلحة الشخصية هو الشرط للبحث العلمي؟ إن الفكرة القائلة بأن انعدام المصلحة هو شرط معرفة الحقيقة فكرة باطلة.[٢٩] إنه لم يكد يوجد أي اكتشاف أو تبصّر مهم لم تحفّزه مصلحة المفكر. وحقاً، لولا المصالح لغدا التفكير عقيماً ولا معنى له. وما يهم ليس هل توجد مصلحة أم لا، وإنما أي نوع من المصلحة يوجد وماذا ستكون صلته بالحقيقة. إن التفكير الإنتاجي كله تحرّضه مصلحة الملاحِظ. إن المصلحة من حيث هي هي لا تحرّف الأفكار، ولكن لا تحرّفها إلا تلك المصالح المتنافية مع الحقيقة، مع اكتشاف طبيعة الشيء الذي هو قيد الملاحظة.

---

(٢٩) راجع مناقشة كارل مانهايم لهذه المسألة في كتابه

Karl Manheim, *Ideology and Utopia* ، (New York: Harcourt, Brace and Company, 1936).

والقول بأن الإنتاجية مَلَكة إنسانية حقيقية يناقض الفكرة القائلة بأن الإنسان كسول بطبيعته ويجب أن يُرغَم على أن يكون نشيطاً. إن هذا الزعم زعم قديم. فعندما طلب موسى إلى فرعون أن يترك اليهود يذهبون فعساهم « يخدمون الله في الصحراء »، كان رده: "أنتم كسالى، لستم إلا كسالى". كان عمل العبد في رأي فرعون هو عمل الأشياء؛ أما عبادة الله فكانت كسلاً. ويتبنى الفكرة نفسها كل الذين أرادوا أن يربحوا من نشاط الآخرين و لم يكن لديهم استخدام للإنتاجية، التي لا يستطيعون أن يستغلّوها.

ويبدو أن ثقافتنا تقدّم الدليل على العكس تماماً. فقد استحوذت على الإنسان الغربي في القرون القليلة الماضية فكرة العمل، والحاجة إلى النشاط المستمر. ولكن هذا التعارض ليس إلا ظاهرياً. فالكسل والنشاط الإلزامي ليسا متضادين وإنما هما عَرَضان لاضطراب الأداء الصحيح للإنسان. وكثيراً ما نجد في الفرد العصابي أن العجز أهم أعراضه؛ وفي الشخص الذي يُدعى متوافقاً، العجز عن الاستمتاع وهدوء البال والراحة. إن النشاط الإلزامي ليس نقيض الكسل بل تتمته؛ ونقيض كليهما هو الإنتاجية.

وتعطيل النشاط الإنتاجي يؤدي إما إلى عدم النشاط، وإما إلى الإفراط في النشاط. وهيهات أن يكون القسر أو الجوع شرطي النشاط الإنتاجي. وعلى الضد، فإن الحرية والأمن الاقتصادي وتنظيم المجتمع الذي يمكن أن يكون فيه العمل التعبير ذا المعنى عن قدرات الإنسان هي العوامل المفضية إلى التعبير عن نزعة الإنسان الطبيعية إلى الاستفادة الإنتاجية من قدراته. ويتميز النشاط الإنتاجي بالتبدّل المتعاقب بانتظام في النشاط والراحة. ولا يكون العمل الإنتاجي والفكر الإنتاجي والحب الإنتاجي في نطاق الإمكان إلا إذا استطاع الشخص، عندما تقتضي الضرورة، أن يكون هادئاً ووحيداً مع نفسه. وقدرة المرء على الإصغاء إلى نفسه هي المستلزَم

الأوّلي للقدرة على الإصغاء إلى الآخرين؛ ووجود المرء في البيت هو الشرط الضروري لصلة نفسه بالآخرين.

(٤) التوجهات في عملية المشاركة الاجتماعية

كما جرت الإشارة في بداءة هذا الفصل، تتضمن سيرورة العيش نوعين من الاتصال بالعالم الخارجي، هما اتصال الاستيعاب واتصال المشاركة الاجتماعية. وعلى حين أن الأول قد نوقش مفصلاً في هذا الفصل،[٣٠] فإن الثاني قد عولج مطولاً في كتابي « الهروب من الحرية » ولذلك لن أقدّم هنا إلا ملخصاً وجيزاً.

إن بإمكاننا التفريق بين الأنواع التالية من التواصل الشخصي: التواصل التواكلي، والتدميرية الانسحابية، والمحبة.

وفي التواصل التواكلي يكون الشخص متواصلاً مع الآخرين. ولكنه يفقد استقلاله أو لا يصل إليه؛ إنه يتحاشى الوحدة بأن يغدو جزءاً من شخص آخر سواء بأن يكون « مبلوعَ » ذلك الشخص أم « بالعَه ». والحالة الأولى هي ما توصف سريرياً بـــ « المازوخية »* والمازوخية هي محاولة المرء الهروب من ذاته

---

(٣٠) بما في ذلك الحب، الذي عولج مع تجليات الإنتاجية الأخرى لتقديم وصف أوفى لطبيعة الإنتاجية.

(*) يختلف الكتّاب العرب في كتابة هذه الكلمة، إذ على حين يكتبها بعضهم « المازوخية » كما نكتبها، فإن غيرهم يكتبها « المازوكية » و« المازوشية ». وبما أن الكلمة مشتقة من اسم الكاتب النمساوي الذي يُلفظ « مازوخ » Masoch ــ « ليوبولد فون زاخر ــ مازوخ Leopold von Sacher- Masoch »، وكانت اللغة العربية لا تعاني من مشكلة غياب حرف الخاء، كالإنجليزية التي يُضطر كتّابها إلى الاستعاضة عنها بملفوظ الكاف والفرنسية التي يُضطر كتّابها إلى الاستعاضة عنها بملفوظ الشين، يبدو لي أن من الصواب أن تُكتب « المازوخية » ولا مسوِّغ لتقليد لغات يدفعها الاضطرار إلى الاستعاضة عن الخاء بالكاف والشين. (المترجم)

الفردية، الهروب من حريته، ونشدان الأمن بربط الإنسان نفسه بشخص آخر. والأشكال التي يأخذها هذا الاعتماد متعددة. ويمكن تبريرها عقلياً بأنها التضحية، أو الواجب، أو الحب، ولاسيما حين تُقر النماذج الثقافية بشرعية هذا النوع من التبرير. وفي بعض الأحيان تكون المجاهدات المازوخية ممتزجة بالدوافع الجنسية ولذيذة (الانحراف المازوخي)؛ وغالباً ما تكون المجاهدات المازوخية في صراع شديد جداً مع أجزاء من الشخصية تجاهد من أجل الاستقلال والحرية إلى حد أنها تكابَد بوصفها مؤلمة ومعذّبة.

والدافع إلى بلع الآخرين، الشكل **السادي**، الموجب، من التواصل التواكلي، يظهر في كل أنواع التبريرات العقلية كالحب والإفراط في الحماية والسيطرة «المسوَّغة» والانتقام «المسوَّغ»، وما إلى ذلك؛ ويظهر كذلك ممتزجاً بالدوافع الجنسية بوصفه السادية الجنسية. وترجع كل أشكال الدافع السادي إلى الصبوة إلى امتلاك السيطرة التامة على شخص آخر، إلى « ابتلاعه »، وجعله هدفاً لمشيئتنا لا حول له ولا قوة. والهيمنة الكاملة على شخص مغلوب على أمره هي ماهية التواصل التواكلي الفاعل. والشخص المسيطَر عليه يُدرَك ويعامَل على أنه شيء يُستعمل ويُستغل، لا على أنه إنسان هو غاية في ذاته. وكلما ازداد امتزاج هذا الاشتهاء بالتدميرية، اشتدت قساوته؛ إلا أن السيطرة المحسِنة التي كثيراً ما تتنكر «بالحب» هي تعبير عن السادية أيضاً. فعلى حين يريد السادي المحسن أن يكون موضوع ساديته غنياً، قوياً، ناجحاً، فثمة شيء واحد يحاول أن يمنعه بكل استطاعته: هو أن يصبح موضوعه حراً ومستقلاً فيكفّ بذلك عن أن يكون له.

وقد ضرب بلزاك في قصته « الأوهام الضائعة » مثالاً رائعاً على السادية المحسنة. إنه يصوّر العلاقة بين الشاب لوسيان وأسير البانيو الذي يأخذ وضع قسيس. وبُعيد تعرّفه بالشاب الذي حاول الانتحار منذ آونة، يقول الأب: "لقد انتشلتك، ووهبتك الحياة، وأنت تنتسب إليّ كما ينتسب المخلوق إلى الخالق، وكما

في حكايات الشرق العجيبة - ينتسب العفريت إلى الشبح، وكما ينتسب الجسد إلى الروح. وباليدين القويتين سأحافظ عليك منتصباً في الطريق إلى القوة؛ وأعدك، مع ذلك، بحياة اللذة والتكريمات والأعياد دائمة البقاء. ولن تحتاج إلى المال، وستتألق، وتغدو لامعاً؛ وحيث أنحني في قذارة الترقية، سأضمن صرح نجاحك الساطع. إنني أحب القوة من أجل القوة! وسأستمتع دائماً بمسراتك برغم أنه سيكون عليّ أن أتبرأ منها. باختصار: سأكون معك الشخص الواحد نفسه.... سأحب مخلوقي، سأسكبه، سأصيّره وفقاً لخدماتي، لكي أحبه كما يحب الأب ابنه. وسأؤمّ ناحيتك في تيبوري، يا ولدي العزيز، وسأبتهج بنجاحاتك مع النساء. وسوف أقول: إنني هذا الشاب الوسيم".

وعلى حين أن العلاقة التواكلية هي علاقة القرب والحميمية مع الموضوع، برغم أنها على حساب الحرية والسلامة، فإن النوع الثاني من الاتصال هو علاقة البعد، علاقة الانسحاب والتدميرية. إذ يمكن التغلب على الإحساس بالعجز الفردي بالانسحاب من الآخرين الذين يَخبُرهم بوصفهم تهديدات. والانسحاب هو إلى حد ما جزء من الإيقاع الطبيعي في اتصال أي شخص بالعالم، وهو ضرورة للتأمل، وللدراسة، ولإعادة صنع المواد والأفكار والمواقف. والانسحاب في الظاهرة الموصوفة هنا يصبح أهم شكل للاتصال بالآخرين، وهو اتصال سلبي، إن جاز القول. ومُساويه الانفعالي هو الإحساس بعدم المبالاة تجاه الآخرين، المصحوب غالباً بالإحساس التعويضي بتضخم الذات. ويمكن أن يكون الانسحاب وعدم الاكتراث شعوريين، ولكنهما ليسا بحاجة إلى ذلك؛ وهما واقعياً، مستوران في ثقافتنا على الأغلب بنوع سطحي من المصلحة وحسن المعاشرة.

والتدميرية هي الشكل الموجب للانسحاب؛ وينبع دافع المرء إلى تدمير الآخرين من خوفه من أن يدمّره الآخرون. ومادام الانسحاب والتدميرية هما

الشكلان السالب والموجب للنوع نفسه من الاتصال، فكثيراً ما يكونان ممتزجين، بنسب متفاوتة. ولكن اختلافهما هو أكبر من الاختلاف بين الشكل الموجب والسالب للاتصال التواكلي. إن التدميرية تنجم عن إعاقة الإنتاجية على نحو أشد وأكمل من إعاقة الانسحاب. إنها انحراف الدافع إلى الحياة؛ إنها طاقة **الحياة غير المعيشة** وقد تحوّلت إلى طاقة لتدمير الحياة.

والحب هو الشكل الإنتاجي لاتصال الإنسان بالآخرين وبنفسه. وهو يتضمن المسؤولية والاهتمام والاحترام والمعرفة، والرغبة في نمو الشخص الآخر وتطوره. إنه التعبير عن الحميمية بين إنسانيين على شرط محافظة كل منهما على سلامة الآخر.

ويَلزم مما أوردناه أنه لابد من وجود بعض أشكال التجانس بين الأشكال المتنوعة للتوجّهات في عمليتي الاستيعاب والمشاركة الاجتماعية، على التوالي. ويعطينا الجدول التالي الصورة للتوجهات التي نوقشت والصلات بينها.[٣١]

الاستيعاب	**المشاركة الاجتماعية**	
١ ـــ التوجّه غير الإنتاجي		
آ) التلقّفي	المازوخي	التواكل
(التقبل)	(الولاء)	
ب) الاستغلالي	السادي	
(الأخذ)	(السلطة)	
ج) الادخاري	التدميري	الانسحاب
(المحافظة)	(الجزم)	

(٣١) إن معنى المفهومات الموضوعة بين الأقواس سوف يُشرح في القسم التالي.

د) التسويقي .... غير المكترث
(المبادلة)　　　　　　　(المحايدة)

٢ ــ التوجّه الإنتاجي

العمل .... المحبة، تحكيم العقل

يبدو أننا لا نحتاج إلا إلى كلمات قليلة للتعليق. إذ يتضمن الموقف التلقّفي والاستغلالي نوعاً من العلاقة الشخصية المتبادلة مختلفاً عن الموقف الادخاري. ويؤدي الموقفان التلقّفي والاستغلالي نوعاً من الحميمية والقرب من الناس الذين يتوقع المرء أن يحصل منهم على الأشياء المطلوبة سلمياً أو عدوانياً. وفي الموقف التلقّفي، تكون العلاقة السائدة علاقة خضوعية، مازوخية: لو خضعت للشخص الأقوى لأعطاني كل ما أحتاج إليه. ويصبح الشخص الآخر مصدر الخير كله، وفي العلاقة التواكلية يتلقى المرء كل ما يحتاج إليه منه. ومن جهة أخرى، فإن الموقف الاستغلالي يتضمن في العادة نوعاً سادياً من العلاقة: إذا أخذتُ بالقوة كل ما أحتاج إليه من الشخص الآخر، فيجب أن أتحكّم فيه وأجعله موضوع سيطرتي الذي لا حول له ولا قوة.

وخلافاً لهذين الموقفين يتضمن الموقف الادخاري من الاتصال النأيَ عن الأشخاص الآخرين. وهو قائم لا على التطلّع إلى الحصول على الأشياء من مصدر خارجي للخير كله بل على توقّع امتلاك الأشياء بالادخار وعدم الاستهلاك. وأية حميمية مع العالم الخارجي هي تهديد لهذا النوع من نظام الأمن المطلق. والطبع الادخاري يميل إلى حلّ مشكلة علاقته بالآخرين بمحاولة الانسحاب أو - إذا جرى الاعتقاد بأن العالم الخارجي تهديد بالغ الشدة - بالتدمير.

والتوجّه التسويقي قائم كذلك على الانفصال عن الآخرين، ولكن خلافاً للتوجّه الادخاري، فإن للانفصال فيه دلالة ودية ضمنية وليس بالأحرى تدميرية.

ويتضمن المبدأ كله في التوجّه التسويقي الاحتكاك البسيط، والارتباط السطحي، والانفصال عن الآخرين بالمعنى الانفعالي الأعمق فقط.

(٥) مزائج من التوجهات المختلفة

إنني في وصفي الأنواع المختلفة من التوجّهات غير الإنتاجية والتوجّه الإنتاجي، قد عالجت هذه التوجّهات وكأنها كيانات منفصلة، يتميّز بعضها بوضوح من الآخر. وقد بدا هذا النوع من المعالجة ضرورياً لأغراض تعليمية لأن علينا أن نفهم طبيعة كل توجّه من التوجّهات قبل أن نمضي إلى فهم امتزاجها. ومع ذلك، فنحن في الواقع نتعامل مع مزائج على الدوام، لأن الطبع لا يمثّل توجّهاً واحداً من التوجهات غير الإنتاجية أو التوجّه الإنتاجي حصراً.

وبين مجموعات التوجهات المختلفة علينا أن نميز بين امتزاج التوجهات غير الإنتاجية فيما بينها، وامتزاج التوجّهات غير الإنتاجية مع التوجّه الإنتاجي. فلبعض التوجّهات صلات لبعضها ببعض؛ ومثلاً، فإن التوجّه التلقّفي يمتزج مراراً مع الاستغلالي أكثر مما يمتزج مع الادخاري. والتوجّهان التلقّفي والاستغلالي يشتركان في امتلاكهما القرب من الموضوع، خلافاً لنأي الشخص عن الموضوع في التوجّه الادخاري. ومهما يكن، فإنه كثيراً ما تتمازج حتى التوجّهات ذات الصلة الأقل. وإذا أراد المرء أن يميّز شخصاً، فإن عليه أن يقوم بذلك على أساس توجّهه المهيمن.

والامتزاج بين التوجّه غير الإنتاجي والتوجه الإنتاجي يحتاج إلى بحث أدق. فليس ثمة شخص يكون توجهه إنتاجياً بصورة كلية، وليس هناك شخص يفتقر إلى الإنتاجية تمام الافتقار. ولكن الوزن الخاص للتوجّه الإنتاجي وغير الإنتاجي في البنية الطبْعيّة لكل شخص يتفاوت ويحدد نوعية التوجّهات غير الإنتاجية. وقد جرى الافتراض في الوصف السابق للتوجّهات غير الإنتاجية أنها مهيمنة في بنية الطبع.

وعلينا الآن أن نتمّ الوصف السابق بدراسة خصائص التوجّهات غير الإنتاجية في بنية الطبع التي يكون فيها التوجّه الإنتاجي سائداً. وهنا ليس للتوجّهات غير الإنتاجية المعنى السلبي الذي يكون لها حين تكون مهيمنة بل لها خصيصة مختلفة وبناءة. وفي الحقيقة، فإن التوجّهات غير الإنتاجية كما وُصِفت فإنها يمكن أن تعد تحريفات للتوجّهات التي هي في حد ذاتها طبيعية وجزء ضروري من الحياة. وكل إنسان عليه، لكي يبقى حياً، أن يكون قادراً على قبول الأشياء من الآخرين، وعلى أخذ الأشياء، وعلى التوفير، والمبادلة. وعليه كذلك أن يتّبع السلطة، وأن يرشد الآخرين، وأن يكون وحيداً، وأن يثبت موجوديته. ولا تتحول قابلية المرء للقبول، أو الأخذ، أو التوفير، أو المبادلة إلى اشتهاء التلقّي أو الاستغلال أو الادخار أو التسويق من حيث هذه الأمور هي طرق الاكتساب المهيمنة إلا إذا كانت طريقته في اكتساب الأشياء ووصل نفسه بالآخرين هي في أساسها غير إنتاجية. والأشكال غير الإنتاجية للاتصال الاجتماعي عند شخص إنتاجي على الأغلب - الولاء والسلطة والمحايدة والجزم - تتحول إلى الخضوع والسيطرة والانسحاب والتدميرية عند شخص غير إنتاجي على الأغلب. ولذلك فلكل توجّه من التوجّهات غير الإنتاجية وجه إيجابي ووجه سلبي، حسب درجة الإنتاجية في البنية الكلية للطبع. ولعل الجدول التالي بالجوانب الإيجابية والسلبية للتوجّهات المختلفة يفي بالحاجة إلى توضيح هذا المبدأ.

التوجّه التلقّفي (التقبلي)

الوجه الإيجابي	الوجه السلبي
قابل	سلبي، لا مبادرة عنده
مستجيب	لا رأي له، لا صفة تميّزه

وفي	خَنوع
متواضع	يعوزه الفخر
ظريف	طفيلي
قابل للتكيّف	غير مبدئي
متوافق اجتماعياً	ذليل، تعوزه الثقة بالنفس
مثالي	غير واقعي
حساس	جبان
سياسي	ضعيف الشخصية
متفائل	رَغْبيّ التفكير
واثق	سهل الانخداع
ناعم	تغلب عليه العواطف

التوجّه الاستغلالي (الآخذ)

الوجه الإيجابي	الوجه السلبي
نشيط	استغلالي
قادر على اتخاذ المبادرة	عدواني
قادر على الادعاء	متمركز حول ذاته
فخور	معجب بنفسه
مندفع	متهوّر

واثق بنفسه	متعجرف
فاتن	مُغوٍ

التوجّه الادخاري (المحافظ)

الوجه الإيجابي	الوجه السلبي
عملي	عديم التخيّل
اقتصادي	بخيل
محترس	ظنّان
متحفّظ	بارد
حذر	قلق
ثابت، متشبّث	عنيد
هادئ في حال الشدة	بليد
مرتّب	متحذلق
منهجي	وسواسي
مخلص	تملّكي

التوجّه التسويقي (التبادلي)

الوجه الإيجابي	الوجه السلبي
صاحب قصد	انتهازي
قابل للتغيّر	متقلّب

شبابي .... صباني

متطلع إلى الأمام .... من دون مستقبل أو ماض

منفتح الذهن .... من دون مبدأ أو قيم

اجتماعي .... عاجز عن أن يكون وحيداً

تجريبي .... ليست له غاية

غير دوغمائي .... نسبوي

فعّال .... مفرط في النشاط

فضولي .... غير لبق

ذكي .... قائل بأن العقل وحده مصدر المعرفة

قابل للتكيّف .... لا يفرق بين الأشياء

متسامح .... غير مكترث

فطن .... سخيف

كريم .... مبذّر

وليست الوجوه الإيجابية والسلبية أصنافاً من الأعراض و الأمارات. فكل سمة من هذه السمات يمكن أن توصف بأنها صفة غالبة في حالة متواصلة تحدّدها درجة الإنتاجية التي تسود؛ فالترتيب النظامي العقلي، مثلاً، يمكن أن يوجد عندما تكون الإنتاجية مرتفعة، ومع تناقص الإنتاجية ينحدر باطّراد إلى الترتيب الإلزامي غير العقلي المتحذلق الذي يُحبط قصده فعلاً. ويصح الأمر نفسه بالنسبة إلى التغيّر من الشبابية إلى الصبيانية، أو التحوّل من الافتخار إلى الإعجاب بالنفس. وعندما لا

نأخذ في الاعتبار إلا التوجّهات الأساسية نرى أن القدر المذهل من قابلية التحول في كل شخص يسبّبه أن

١) التوجّهات غير الإنتاجية متمازجة بطرق مختلفة تتعلق بالوزن الخاص بكل منها؛

٢) كلاً منها يتبدّل في النوعية تبعاً لحضور الإنتاجية؛

٣) التوجّهات المختلفة قد تعمل بقوة مختلفة في مجالات النشاط المادية أو الانفعالية أو العقلية، على التوالي.

وإذا أضفنا إلى صورة الشخصية الأمزجة والمواهب المختلفة، استطعنا أن نتبيّن بيسر أن تشكيل هذه العناصر يؤدي إلى عدد غير محدود من الاختلافات في الشخصية.

الفصل الرابع

مشكلات فلسفة الأخلاق الإنسانية

إن المحاجّة الأوضح ضد مبدأ فلسفة الأخلاق الإنسانية - الذي هو أن الفضيلة تكون نفسَها عندما يتابع الإنسان واجباته نحو نفسه، وأن الرذيلة تكون نفسَها في حالة تشويه الذات - هي أننا نجعل الأَثَرة أو الأنانية معيار السلوك الإنساني في حين أنه يجب أن تكون غاية الأخلاق التغلّب عليها حقاً، وعلاوةً، أننا نسهو عن دخيلة الإنسان الشريرة التي لا يمكن أن تردعها إلا خشيتُه العقوباتِ ورهبته السلطات. أو، إذا لم يكن الإنسان سيئاً بالفطرة، فقد تقول المحاجّة، ألا يطلبُ اللذة باستمرار، واللذة نفسها أليست ضد مبادئ الأخلاق، أو على الأقل غير مكترثة بها؟ أليس الضمير هو العامل الناجع في الإنسان والسبب في قيامه بالعمل الفاضل، وألم يفقد الضمير مكانته في فلسفة الأخلاق الإنسانية؟ وفيها يبدو أنه لا مكان للإيمان كذلك؛ مع أنه أليس الإيمان هو الأساس الضروري للسلوك الأخلاقي؟

تتضمن هذه الأسئلة بعض الافتراضات حول الطبيعة البشرية وتغدو تحدياً لأي عالم نفسي معنيّ بتحقيق سعادة الإنسان ورقيّه، ومن ثم بالمعايير الأخلاقية المفضية إلى هذه الغاية. وسأحاول في هذا الفصل أن أعالج المشكلات على ضوء

معطيات التحليل النفسي التي طُرح أساسها النظري في الفصل المعنون ـ « الطبيعة الإنسانية والطبع ».

١ ـ الأنانية وحب الذات والمصلحة الذاتية[1]

أحببْ جارك حبَّك لنفسك.

- « الكتاب المقدس »

يشيع في ثقافتنا محرَّم يتعلق بالأنانية. وجرى تعليمنا أننا إذا كنا أنانيين فنحن آثمون وإن أحببنا الآخرين فنحن فاضلون. ولا يُنكَر أن هذا المذهب هو على تناقض فاحش مع المجتمع الحديث في ممارسته التي تتمسّك بالعقيدة التي فحواها أن الدافع الأقوى والأكثر مشروعية في الإنسان هو الأنانية وبالتالي فإن الفرد يجعل هذا الدافع الأقوى الجبري أفضل إسهام له في الخير العام. إلا أن المذهب الذي يعلن أن الأنانية هي الشر الكبير وأن محبة الآخرين هي الفضيلة العظمى لا يزال قوياً. والخيار هو إما أن يحب المرء الآخرين، وهذه فضيلة، وإما أن يحب نفسه، وهذه خطيئة.

ووجد هذا المبدأ تعبيره الكلاسيكي في لاهوت كالڤان Calvin، الذي يُعدّ الإنسان وفقاً له شريراً وعاجزاً من حيث الأساس. فلا يستطيع الإنسان أن يحقق أي خير على الإطلاق على أساس قوته أو مزيّته. يقول كالڤان: "نحن لسنا لأنفسنا، ولذلك لن يسود عقلنا ولا مشيئتنا في مناقشاتنا وأعمالنا. نحن لسنا لأنفسنا؛ ولذلك

(1) Cf. Erich Fromm, « Selfishness and Self-Love, » *Psychiatry* (November, 1939).

والبحث التالي في الأنانية وحب الذات هو إعادة جزئية للمقالة السابقة.

يجب ألا نقترح أن يكون غايةً لنا البحثُ عما عساه أن يكون وسيلة لتحقيق مقتضيات الجسد. نحن لسنا لأنفسنا؛ ولذلك فلننسَ، ما أمكن النسيان، أنفسنا وكل الأشياء الّتي لنا. على العكس، نحن لله؛ لذلك فلنعش ولنمت في سبيل الله. لأنه، كما تُهلكُ الناسَ أشدُّ الأوبئة اجتياحاً إن هم أطاعوا أنفسهم، فإن نعيم الخلاص لا يعرف أو لا يريد أي شيء من المرء إلا أن يهديه الله الذي يسير أمامنا."[٢] ويجب على الإنسان ألا يكون لديه الاقتناع بانعدامه المطلق وحسب بل يجب أن يفعل كل شيء لإذلال نفسه. "لأنني لا أدعو ذلك تواضعاً إذا كنت تفترض أننا قد تركنا أي شيء. ... إننا لا نملك أن نفكر في أنفسنا كما نفكر من دون أن نحتقر تماماً كل شيء قد يُفترض أنه ممتاز فينا. وهذا التواضع هو الخضوع غير المتكلّف من ذهن يغمره إحساس فادح بشقائه وفقره؛ لأنه هكذا هو الوصف الموحَّد له في كلمة الله."[٣]

إن هذا التأكيد لانعدام الفرد وضعفه يتضمن أنه لا يوجد فيه شيء يمكن أن يحبه ويحترمه. ولهذا المذهب جذوره في استرذال الذات وكره الذات. ويوضح كالفان هذه المسألة كثيراً. وهو يتكلم عن حب الذات بوصفه « وباء.»[٤] وإذا وجد الفرد شيئاً ما « استناداً إلى ما يجده من اللذة في نفسه »، فإنه يفضح حب الذات الآثم في نفسه. وهذا الولع بذاته سوف يجعله يقعد في المحكمة فوق الآخرين

---

2 Johannes Calvin, « *Institutes of the Christian Religion* »,trans. By John Allen (Philadelphia: Presbyterian Board of Christian Education,1938) in particular Book III, chap. 7, p. 619.

ومن قوله لأنه «كما تُهلك الناسَ » فالترجمة هي ترجمتي من الأصل اللاتيني.

(Johannes Calvin, *Institution Christiannae Religionis*, Editionem curavit, A. Tholuk, Berolini, 1935, par. 1, p. 445).

3 *Ibid.*, Chap. 12, par. 6, p. 681.

4 *Ibid.*, Chap. 7, par. 4, p. 622.

ويحتقرهم. ولذلك فإن ولع المرء بنفسه أو محبته أي شيء في نفسه هو ذنب من أعظم الذنوب. ويُفترض أن يمنعه ذلك من محبة الآخرين[٥] وأن يكون متطابقاً مع الأنانية.[٦]

لقد كان ما رآه كالفان ولوتر من رأي في الإنسان بالغ التأثير في ظهور المجتمع الغربي الحديث. لقد طرحا الأسس لموقف لا تُعدّ فيه سعادة الإنسان غاية الحياة بل أصبح الإنسان فيه وسيلة وتابعاً لغايات تفوقه، هي غايات الله القادر على كل شي، أو ما لا يقل عن ذلك قوة من السلطات والمعايير المعلمنة، والدولة، والعمل، والنجاح. وإن « كانْت » **Kant**، الذي لعله فيما يتصل بفكرة أن الإنسان يجب أن يكون غاية في ذاته وليس مجرد وسيلة، كان أشد مفكري عصر التنوير تأثيراً، كان لديه مع ذلك الاستنكار نفسه لحب الذات. ووفقاً له، فإنها لفضيلة أن يريد المرء السعادة للآخرين، أما أن يريد المرء السعادة لنفسه فأمر لا أهمية له أخلاقياً، مادام أمراً تجاهد طبيعة الإنسان في سبيله، ومادامت المجاهدة الطبيعية لا يمكن أن تكون لها قيمة أخلاقية إيجابية.[٧] ويعترف « كانْت » أن على

---

(٥) لكن يجب أن يلاحَظ أنه حتى محبة المرء لجاره، على حين أنها من التعاليم الأساسية في «العهد الجديد» لم يُعطها كالفان ما يناسبها من الاعتبار. وفي تناقض صارخ مع « العهد الجديد »، يقول كالفان: « أما ما يقدمه معلّمو القرون الوسطى فيما يتصل بأفضلية المحبة على الإيمان والأمل فهو مجرد سروح الذهن في خيال مختل مشوش....»

(٦) بالرغم من تأكيد لوتر لحرية الفرد الروحية، فإنه لاهوته، المختلف والحالة هذه في عدد من النواحي عن لاهوت كالفان، يسري فيه الاقتناع نفسه بعجز الإنسان وانعدامه الأساسي.

(7) Compare Immanuel Kant, « *Kant,s Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics* », trans. by Thomas Kingsmill Abbott (New York: Longmans, Green & Co., 1909), Part I, Book I, Chap. I, par. VIII, Remark II, p. 126.

المرء ألا يتخلى عن المطالبة بالسعادة؛ وفي بعض الظروف قد يكون حق من الواجب أن يهتم بها، لأنه قد تكون الصحة والثروة وما إلى ذلك وسيلة ضرورية لتأدية المرء واجبه، ومن جهة أخرى لأنه يمكن لفقدان السعادة - الفقر - أن يمنع المرء من تأدية واجبه.(٨) ولكن محبة المرء لنفسه، مجاهدة المرء من أجل سعادته، لا يمكن أن تكون فضيلة. ومجاهدة المرء من أجل سعادته هي، من حيث المبدأ الأخلاقي « الأمر المستنكر أكثر من غيره، لا لمجرد أنه باطل... وإنما لأن الوثبات التي توفرها للأخلاق من شأنها أن تقوّض أساسها إلى حد ما وتقضي على سموها... .»(٩)

ويميز « كانْت » بين الأنانية وحب الذات والإحسان إلى الذات philautia والعُجب (سرور المرء بنفسه). ولكن حتى « حب الذات المعقول » يجب أن يقيّده المبدأ الأخلاقي، وسرور المرء بنفسه يجب سحقه، وعلى المرء أن يصل إلى الشعور بالصَّغار لدى مقارنة نفسه بقداسة المبادئ الأخلاقية.(١٠) ويجب على الفرد أن يشعر بالسعادة القصوى في تأدية واجبه. وتحقيق المبدأ الأخلاقي - ومن ثم سعادة الفرد - ليس ممكناً إلا في الكل العام، الأمة، الدولة. على أن « حسن حال الدولة » salus reci publica suprema lex est - ليس متطابقاً مع حسن حال المواطنين وسعادتهم.(١١)

---

(8) *Ibid.*, in particular Part I, Book I, Chap. III, p. 186.

(9) *Loc. cit.*, « Fundemental Principles of the Metaphysics of Morals »; second section, p. 61.

(10) *Loc. cit.*, Part I, Ch. III, p. 165.

(11) Immanuel Kant, Immanuel *Kant's Werke* (Berlin: Cassirer), in particular « Der Rechtslehre Zweiter Teill » I. Abschnitt, par. 49, p. 124.

وأنا أترجم من النص الألماني لأن هذا الجزء محذوف من الترجمة الإنجليزية المنشورة في

The Metaphysics of Ethics by I. W. Semple (Edinburgh: 1871).

وعلى الرغم من أن كانْت يُظهر احتراماً لسلامة الفرد أكثر مما يُظهره كالڤان أو لوتر، فإنه ينكر حق الفرد في العصيان حتى في ظل أشد الحكومات طغياناً؛ ويجب أن يعاقَب العاصي بما لا يقل عن الموت إذا هدد صاحب السلطة العليا.[١٢] ويؤكد كانْت الميل الفطري إلى الشر في طبيعة الإنسان،[١٣] الذي من الضروري لقمعه وجود القانون الأخلاقي، الأمر القطعي، لئلا يصبح الإنسان بهيمة ويؤول المجتمع إلى الفوضى الهمجية.

وفي فلسفة عصر التنوير أكّد فلاسفة آخرون حقوق الفرد في المطالبة بالسعادة بقوة أكبر مما أكّدها كانْت، ومنهم مثلاً، « إلڤيسيوس » **helvétius**. ووجدت هذه النزعة في الفلسفة الحديثة أشد تعابيرها جذرية عند « شتيرنر » Stirner و« نيتشه ».[١٤] ولكن على حين أنهما وقفا الموقف المضاد لكالڤان وكانْت فيما يتصل بقيمة الأنانية، فقد اتفقا معهما على افتراض أن حب المرء للآخرين وحبه لنفسه بديلان. وهما يندّدان بحب الآخرين بوصفه ضعفاً وتضحية ذاتية ويفترضان أن الفضيلة هي الأَثَرة والأنانية وحب الذات – وهما يشوشان المسألة كثيراً بعدم تفريقهما بين هذه الأمور. وهكذا يقول شتيرنر: "وهنا الأثرة والأنانية يجب أن تقررا، لا مبدأ المحبة، ولا بواعث المحبة كالرحمة، أو اللطف، أو

(12) *Ibid.*, p. 126.

(13) Compare Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, trans. By T. M. Greene and H. H. Hudson (Chicago: Op Coutt, 1934), Book I.

(١٤) لكي لا أجعل هذا الفصل بالغ الطول لم أبحث إلا في نشأة الفلسفة الحديثة، وسوف يرى دارس الفلسفة أن فلسفة الأخلاق عند أرسطو وسبينوزا ترى محبة الذات فضيلة، لا رذيلة، في تناقض صارخ مع وجهة نظر كالڤان.

طيب الخلق، أو حق العدل والمساواة - لأن العدل **iustitia** هو كذلك ظاهرة من ظواهر المحبة؛ والمحبة لا تعرف إلا التضحية ولا تطالب إلا بالتضحية بالذات."(١٥)

إن نوع الحب الذي يشجبه شتيرنر هو الاتّكال المازوخي الذي يجعل المرء به نفسه وسيلة لتحقيق مقاصد شخص ما أو شيء ما خارجه. وهو في معارضته هذا المفهوم للحب، لم يتجنّب صيغة تغالي في المسألة بمماراة شديدة. وكان المبدأ الوضعي الذي اهتم به شتيرنر(١٦) متعارضاً مع الموقف الذي كان موقف اللاهوت المسيحي قروناً ـــ والذي كان مزدهراً في المثالية الألمانية المنتشرة في عصره؛ ألا وهو إرضاخ الفرد حتى يخضع لقدرة أو مبدأ خارجه ويجد محوره فيه. ولم يكن شتيرنر فيلسوفاً له قامة كانْت أو هيغل، ولكن كانت لديه الشجاعة لكي يتمرد جذرياً على جانب في الفلسفة المثالية أنكر الفردَ المحسوس فساعد بذلك الدولة المطلقة على المحافظة على السيطرة القمعية عليه.

وبرغم الاختلافات الكثيرة بين نيتشه وشتيرنر، فإن أفكارهما في هذه الناحية هي نفسها إلى حد كبير. ونيتشه كذلك يشجب المحبة والغيرية بوصفهما تعبيرين عن الضعف ونكران الذات. ونشدان المحبة عند نيتشه هو الصفة المميزة للعبيد

(15) Max Stirner, « *The Ego and His Own* », trans. by S. T. Byington, (London: A. C. Fifield, 1912), p. 339

(١٦) من صياغاته الوضعية، مثلاً: « ولكن كيف يستخدم المرء الحياة؟ إذا استهلكها المرء كلها كالشمعة احترق... والتمتع بالحياة استنفاد للحياة.» وقد رأى ف. إنجلس F. Engels أحادية الجانب في صياغات شتيرنر بوضوح وحاول التغلّب على الخيار الزائف بين محبة المرء لنفسه ومحبته للآخرين. وفي رسالة إلى ماركس يدرس فيها إنجلس كتاب شتيرنر، يقول: "ولكن إذا كان الفرد المحسوس والحقيقي هو الأساس الصحيح لإنساننا « البشري »، فمن البديهي أن الأنانية ـــ وليست أنانية العقل عند شتيرنر فقط ولا ريب، بل كذلك أنانية القلب ـــ هي أساس حبنا للإنسان".

Marx-Engels Gesamtausgabe (Berlin: Marx-Engels Verlag, 1929), p. 6.

العاجزين عن القتال من أجل ما يريدون ولذلك يحاولون الحصول عليه من خلال المحبة. وهكذا أصبحت الغيرية والمحبة علامة انحطاط.(١٧) وماهية الأرستقراطية الجيدة والصحية عند نيتشه هي أن تكون مستعدة للتضحية بما لا يُحصى من الناس من أجل مصالحها من دون أن يكون لديها ضمير يشعر بالذنب. ويجب أن يكون المجتمع « الأساس والإسقالة اللذين يمكن بهما لفئة مختارة من البشر أن ترفع أنفسها إلى أعلى واجباتها، وعموماً إلى أعلى وجود.»(١٨) وتمكن إضافة الكثير من الشواهد لدعم روح الاحتقار والأنانية هذه بالمستندات. وكثيراً ما كانت تُفهم هذه الأفكار بوصفها فلسفة نيتشه. وأياً كان، فهي لا تمثّل الصميم الحقيقي لفلسفة نيتشه.(١٩)

وثمة أسباب مختلفة تفسّر لماذا عبّر نيتشه عن نفسه بالمعنى الملحوظ آنفاً. قبل كل شيء، وكما هي الحال مع شتيرنر، فإن فلسفته هي رد فعل - تمرد - على تبعية الفرد القائم على التجربة والمعاينة للسلطات والمبادئ التي هي خارجه. ويُظهر ميلُه إلى المغالاة هذه الخصيصة الارتدادية. ثانياً، كانت أحاسيس القلق وفقدان الطمأنينة في شخصية نيتشه قد كوّنت التشكّل الارتدادي الذي جعله يؤكد « الإنسان القوي ». أخيراً، كان نيتشه متأثراً بنظرية التطوّر وتأكيدها لمبدأ « البقاء للأصلح ». ولا يدل هذا التفسير أن نيتشه قد اعتقد أن هناك تناقضاً بين محبة المرء

---

(17) Friedrich Nietzsche, « *The Will to Power* », trans. by Anthony M. Ludovici (Edinburgh and London: T. N. Foulis, 1910), stanzas 246, 326, 369, 373, and 728.

(18) Friedrich Nietzsche, « *Beyond Good and Evil* », trans. by Helen Zimmer (New York: The Macmillan Company, 1907), stanza 258.

(19) Cf. G. A. Morgan, « *What Nietzsche Means* », (Cambridge: Harvard University Press, 1943).

للآخرين ومحبته لنفسه؛ وبرغم هذا تشتمل آراؤه على النواة التي يمكن منها التغلّب على هذا الانقسام الزائف. إن « الحب » الذي يهاجمه له جذوره لا في قوة المرء، بل في ضعفه. «إن محبتكم لجاركم هي محبتكم السيئة لأنفسكم. تفرّون إلى جاركم من أنفسكم وتجعلون من ذلك فضيلة بسرور! ولكنني أعرف كنه 'عدم أنانيتكم'» ويعلن بصراحة، «ولكنكم لا تستطيعون أنتم أنفسكم أن تقفوا من دون أن تحبوا أنفسكم بما فيه الكفاية.»[٢٠] وللفرد عند نيتشه « أهمية عظيمة للغاية.»[٢١] والفرد القوي هو الفرد الذي لديه «لطف» حقيقي، ونبل، وعظمة في الروح، التي لا تعطي لكي تأخذ والتي لا تريد أن تتعالى بأنها لطيفة؛ - « الإسراف بوصفه اللطف الحقيقي، وغنى الشخص بوصفه حجة مسلّماً بها.»[٢٢] ويعبّر عن الفكرة ذاتها في «هكذا تكلم زرادشت»: "يذهب المرء إلى جاره لأنه يبحث عن نفسه، وإلى غيره لأنه يود أن يفقد نفسه عن طيب خاطر."[٢٣]

إن ماهية هذه الرؤية هي هذا: الحب ظاهرة من ظواهر الوفرة؛ مقدمته المنطقية هي قوة الفرد القادر على العطاء. الحب توكيد وإنتاجية، « إنه يتوخى أن يخلق ما هو محبوب! »[٢٤] ولا تكون محبة المرء شخصاً آخر فضيلة إلا إذا نشأت عن هذه القوة الداخلية، ولكنها تكون رذيلة إذا كانت التعبير عن عجز الإنسان

---

(20) Friedrich Nietzsche, « *Thus Spake Zarathustra* », trans. by Thomas Common (New York: Modern Library), P. 75.

(21) « *The Will to Power* », stanza 785.

(22) *Ibid.*, stanza 935.

(23) « *Thus Spake Zarathustra* », p. 76.

(24) *Ibid.*, p. 102.

الأساسي أن يكون ذاته.[25] وعلى أية حال، تظل الحقيقة هي أن نيتشه قد ترك مشكلة العلاقة بين محبة الذات ومحبة الآخرين بوصفها تعارضاً غير محلول.

إن المذهب القائل بأن الأنانية هي الشر الأكبر وأن محبة المرء لنفسه تستبعد محبة الآخرين لا يقتصر على اللاهوت والفلسفة، بل هو فكرة من الأفكار المبتذلة المنتشرة في البيت والمدرسة والأفلام والكتب؛ وبالفعل في كل وسائل الإيحاء الاجتماعي. « لا تكن أنانياً »، جملة أثّرت في ملايين الأطفال، جيلاً بعد جيل. ومعناها غامض إلى حد ما. ومن شأن جلّ الناس أن يقولوا إن معناها هو لا تتمركز حول نفسك، لا تكن غير مراعٍ لشعور الآخرين، ومن دون أي اهتمام بالآخرين. وهي حقاً تعني أكثر من ذلك. فعدم الأنانية يدل ضمناً على عدم قيام المرء بما يريد، وأن يتخلى عما يريده من أجل الذين في السلطة. إن جملة « لا تكن أنانياً » لها، بعد التمحيص النهائي، المعنى الغامض الذي لها في الكالفانية. وهي فضلاً عما لها من تضمين واضح تعني، « لا تحب نفسك »، « لا تكن نفسك »، بل أخضع نفسك لشيء أهم من نفسك، لقوة خارجية أو ما هو مستلهم منها، « الواجب ». إن جملة « لا تكن أنانياً » تصبح وسيلة من أقوى الوسائل الأيديولوجية لقمع العفوية والنشوء الحر للشخصية. وتحت ضغط هذا الشعار يُطلب إلى الشخص كل تضحية ويُطلب إليه الخضوع التام: إن الذين هم « غير أنانيين » هم وحدهم الذين لا يخدم واحدهم نفسه بل شخصاً ما أو شيئاً ما خارجه.

وعلينا أن نكرر أن هذه الصورة هي بمعنى من المعاني أحادية الجانب. لأنه إلى جانب هذا المذهب القائل بأن على الفرد ألاّ يكون أنانياً، تجري الدعاية إلى نقيضه

---

(25) See Friedrich Nietzsche, « *The Twoligh of Idols* », trans. by A. M. Ludovici (New York: The Macmillan Company, 1911), stanza 2; Nachlass, *Nietzsche Werke* (Leipzig: A. Kroener), pp. 63–64.

أيضاً في المجتمع الحديث: تذكَّرْ مصلحتك، اعمل وفقاً لما هو أجدى لك؛ وبعملك هذا تعمل من أجل أكبر فائدة للآخرين. وواقعياً، فإن الفكرة القائلة بأن الأنانية هي أساس السعادة العامة هي المبدأ الذي بُني عليه المجتمع التنافسي. وإنه لمما يدعو إلى الحيرة أنه قد أمكن تعليم هذين المبدأين المتناقضين كما يبدو جنباً إلى جنب في ثقافة واحدة؛ ولكن ليس ثمة شك في هذه الحقيقة. وإحدى نتائج هذا التناقض هي التشوّش في الفرد. وإذ تمزّق بين المذهبين فقد أُحبط على نحو خطير في عملية توحيد شخصيته. وهذا التشوّش هو مصدر من أهم مصادر غُمّة الإنسان الحديث وعجزه.[٢٦]

إن المذهب القائل بأن محبة المرء لنفسه متطابقة مع « الأنانية » وأن البديل هو محبة الآخرين قد تفشّى في اللاهوت والفلسفة والفكر الشعبي؛ وجرت عقلنة المذهب نفسه باللغة العلمية في نظرية النرجسية لفرويد. ومفهوم فرويد يفترض سلفاً قدراً ثابتاً من اللبيدو.

فعند الطفل الصغير، يجعل اللبيدو كلّه شخص الطفل هدفاً له، وهذه هي مرحلة « النرجسية الأولية »، كما يدعوها فرويد. وفي أثناء نشوء الفرد، يتحول اللبيدو من شخص المرء إلى الأشياء الأخرى. فإذا أُعيق الشخص في « علاقاته بالأشياء »، ينسحب اللبيدو من الأشياء ويعود إلى شخصه، وهذه الحالة تسمى « النرجسية الثانوية ». وعند فرويد أنه كلما وجّهتُ الحب نحو العالم

---

(٢٦) أكّدت هذه المسألة كارين هورني

Karen Horny, « *The Neurotic Personality of Our Time* », (New York: W. W. Norton Company, 1937)

وكذلك روبرت س. لند

Robert S. Lynd, *Knowledge for What*? (Princeton: Princeton University Press, 1939).

الخارجي قل الحب المتروك لنفسي، والعكس صحيح. وهكذا يصف فرويد ظاهرة الحب بأنها إفقار حب الذات لأن اللبيدو كله متجه في هذه الحالة إلى شيء خارج المرء.

وهذه هي الأسئلة التي تُثار: هل الملاحظة السيكولوجية تدعم الفرضية القائلة بأن ثمة تناقضاً أساسياً وحالة من التناوب بين حب المرء لنفسه وحبه للآخرين؟ وهل حب المرء نفسه والأنانية هما الظاهرة نفسها، أم هما متضادان؟ وعلاوةً، هل أنانية الإنسان الحديث هي حقاً اهتمام بنفسه بوصفه فرداً، اهتمامٌ بكل إمكانياته العقلية والانفعالية والحسية؟ ألم يصبح « هو » ملحقاً بدوره الاقتصادي-الاجتماعي؟ **وهل أنانيته متطابقة مع حب الذات أو ألم يسبّبها الافتقار الشديد إليه؟**

قبل أن نبدأ البحث في الجانب السيكولوجي للأنانية وحب الذات، يجب إيلاء الأهمية للمغالطة المنطقية في فكرة أن حب المرء للآخرين وحبه لنفسه يستبعد بعضهما بعضاً. إذا كان فضيلةً أن أحبّ جاري بوصفه إنساناً، فيجب أن يكون فضيلةً - لا رذيلة - أن أحب نفسي مادمت إنساناً أيضاً. وليس هناك مفهوم للإنسان لا يشملني. والمذهب الذي ينادي بمثل هذا الاستبعاد يثبت أنه متناقض جوهرياً. وتتضمن الفكرة المعبّر عنها في « الكتاب المقدس » « أحبب جارك حبك لنفسك » أن احترام المرء لسلامته وفرادته، ومحبته وتفهمه لذاته، لا يمكن أن تنفصل عن احترامه ومحبته وتفهمه لفرد آخر. إن محبتي لذاتي ترتبط ارتباطاً لا فكاك منه بمحبتي لأية ذات أخرى.(*)

(*) نجد قريباً من هذا المعنى ما جاء في الحديث الشريف، « لا يؤمن أحدكم حتى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه.» (المترجم)

ها قد وصلنا الآن إلى المقدمات السيكولوجية التي تُبنى عليها نتائج محاجّتنا. وهذه المقدمات هي، عموماً، كما يلي: ليس الآخرون وحدهم، بل نحن أنفسنا كذلك، «موضوع» مشاعرنا ومواقفنا؛ إن المواقف من الآخرين ومن أنفسنا، البعيدة عن أن تكون متناقضة، هي **موحَّدة**. وهذا يعني فيما يتصل بالمشكلة التي هي قيد البحث: أن محبتنا للآخرين ومحبتنا لأنفسنا ليستا بديلين. بل على الضد، فإن موقف المحبة من أنفسهم سيكون في كل الذين هم قادرون على محبة الآخرين. **إن المحبة، من حيث المبدأ، لا تقبل التجزّؤ بمقدار ما يتعلق الأمر بالصلة بين «الموضوعات» وذات المرء.** والحب الحقيقي تعبير عن الإنتاجية ويتضمن الاهتمام والاحترام والمسؤولية والمعرفة. إنه ليس « ولعاً » بمعنى أن تُولع بشخص ما، بل هو مجاهدة فعالة من أجل نماء الشخص المحبوب وسعادته، له جذوره في قدرة المرء على الحب.

والمحبة تعبير عن قدرة المرء على أن يحب، ومحبة شخص ما هي تحقيق هذه القدرة بالفعل وتركيزها فيما يتصل بشخص واحد. وليس صحيحاً، كما تُشيع الفكرة الرومانسية عن الحب، أنه لا يوجد في العالم إلا الشخص الواحد الذي يمكن أن يحبه المرء وأن الفرصة العظيمة لحياة المرء أن يجد ذلك الشخص الواحد. وليس صحيحاً أنه إذا وُجد ذلك الشخص سيؤدي حبه أو (حبها) إلى انسحاب الحب من الآخرين. والحب الذي لا يمكن أن يكابَد إلا فيما يتصل بشخص واحد يُثبت بهذا الأمر نفسه أنه ليس حباً، بل هو ارتباط تواكلي. إن التأكيد الأساسي الذي يحتويه الحب موجّه نحو الشخص المحبوب بوصفه تجسيداً للخصائص الإنسانية الأساسية. وحب شخص واحد يعني ضمناً محبة الإنسان في حد ذاته. وإن نوع «تقسيم الجهد» كما يدعوه وليم جيمس William James، الذي يحب به المرء أسرته ولكن من دون شعور حيال «الغريب»، هو علامة العجز الأساسي عن الحب. وليس حب الإنسان، كما يُفترض مراراً، تجريداً يأتي بعد المحبة لشخص معين، ولكنه مقدمته، برغم أنه يُكتسب، أصلاً، في محبة أفراد معينين.

وينجم عن ذلك أن ذاتي يجب أن تكون، من حيث المبدأ، موضوعاً لمحبتي بوصفها شخصاً آخر. **وتوكيد المرء حياته وسعادته ونموه وحريته له جذوره في قدرة المرء على الحب،** أي في الاهتمام والاحترام والمسؤولية والمعرفة. وإذا كان المرء قادراً على الحب بطريقة إنتاجية، فهو يحب نفسه أيضاً؛ وإذا كان لا يستطيع أن يحب إلا الآخرين، فإنه لن يستطيع أن يحب على الإطلاق.

وإذا سلّمنا بأن حب المرء لنفسه وحبه للآخرين موحّدان، فكيف نفسر الأنانية، التي من الواضح أنها تستبعد أي اهتمام حقيقي بالآخرين؟ إن الشخص الأناني لا يهتم إلا بنفسه، ويريد كل شيء لنفسه، ولا يشعر بالسرور في العطاء، وإنما في الأخذ فقط. ولا يُنظر إلى العالم الخارجي إلا من وجهة نظر ما يمكن أن يستخلص منه؛ وهو يُعوزه الاهتمام بحاجات الآخرين، واحترام كرامتهم وسلامتهم. وليس في وسعه أن يرى شيئاً سوى نفسه؛ وهو يحكم في كل شخص وكل شيء من نفعه له؛ وهو عاجز أساساً عن الحب. ألا يثبت ذلك أن اهتمام المرء بالآخرين واهتمامه بنفسه بديلان لا مناص منهما؟ إن من شأن ذلك أن يكون كذلك إذا كانت الأنانية ومحبة الذات متماثلتين. ولكن هذا الافتراض هو المغالطة التي أدت إلى الكثير جداً من النتائج المغلوط فيها المتعلقة بمشكلتنا. إن الأنانية ومحبة الذات، البعيدتين عن أن تكونا متطابقتين، هما ضدان بالفعل. فالشخص الأناني لا يحب نفسه كثيراً جداً بل قليلاً جداً؛ وهو في الحقيقة يكره نفسه. إن هذا الافتقار إلى محبة الإنسان ورعايته لنفسه، الذي ليس إلا تعبيراً عن افتقاره إلى الإنتاجية، يتركه خاوياً ومُحبَطاً. وهو بالضرورة شقيّ ومشغول بقلق بأن يخطف من الحياة الإشباعات التي يعوق نفسه عن بلوغها. ويبدو أنه مهتم كثيراً بنفسه وهو بالفعل لا يقوم إلا بستر إخفاقه في الاهتمام بذاته الحقيقية والتعويض عنه. ويعتقد فرويد أن الشخص الأناني نرجسي، وكأنه سحب حبه من الآخرين ووجّهه نحو شخصه.

وإنه لصحيح أن الأشخاص الأنانيين عاجزون عن محبة الآخرين، ولكنهم غير قادرين على محبة ذواقم أيضاً.

وسيكون من الأيسر أن نفهم الأنانية بمقارنتها بالاهتمام الجشع بالآخرين، كما نجده، مثلاً، عند الأم المسيطرة المفرطة في العناية. إذ بينما تعتقد شعورياً أنها مولعة بطفلها على وجه الخصوص، فهي بالفعل تكنّ عداءً مكبوتاً بعمق نحو موضوع اهتمامها. فهي مفرطة في العناية لا لأنها تحب طفلها كثيراً، بل لأنها مضطرة لأن تعوّض عن عدم قدرتها على محبته أبداً.

وهذه النظرية في طبيعة الأنانية تُثبت صحتها التجربة التحليلية النفسية مع «عدم الأنانية» العُصابي، وهو عَرَض من أعراض العُصاب يلاحظ في قلة من الناس لا يكدّرها في العادة هذا العَرَض بل يكدّرها ما يرتبط به من أعراض أخرى كالاكتئاب والإنهاك وعدم القدرة على العمل والإخفاق في الحب وهلم جرا. ولا يتوقف الأمر عند أن عدم الأنانية لا يتمّ الشعور بأنه « عَرَض »؛ إذ كثيراً ما يكون السمةَ الوحيدة في طبع هؤلاء الناس التي تشفع لهم ويفخرون بها. والشخص «غير الأناني» «لا يريد أي شيء لنفسه؛ وهو لا يعيش إلا للآخرين»، وهو فخور بأنه لا يعتبر نفسه مهماً. ويحيّره أن يجد نفسه شقياً على الرغم من عدم أنانيته، وأن علاقاته بأقرب الناس إليه غير مُرضية. ويريد أن يزول عنه ما يعدّه أعراضه ــ ولكن لا أن يزول عدم أنانيته. ويُظهر العمل التحليلي أن عدم أنانيته ليس عملاً منفرقاً عن أعراضه الأخرى وإنما هو واحد منها؛ وفي الحقيقة كثيراً ما يكون أهمّها؛ وأنه أشلّ في قدرته على الحب أو التمتّع بأي شيء؛ وأنه تخالطه العداوة للحياة وأنه خلف واجهة عدم الأنانية يختفي تمركز رقيق حول الذات ولكنه ليس قليل الشدة. ولا يمكن لهذا الشخص أن يشفى إلا إذا فُسّر عدم أنانيته على أنه عَرَض بالإضافة إلى

الأعراض الأخرى حتى يمكن تصحيح افتقاره إلى الإنتاجية الذي هو في جذر عدم أنانيته واضطراباته الأخرى على السواء.

وتصبح طبيعة عدم الأنانية واضحة بوجه خاص في تأثيرها في الآخرين وبصورة أكثر تكراراً، في ثقافتنا، في التأثير الذي للأم « غير الأنانية » في أطفالها. فهي تعتقد أنها بعدم أنانيتها سوف تجعلهم يختبرون ماذا يعني أن يكونوا محبوبين ويتعلمون، بالتالي، ماذا يعني أن يحبوا. على أن تأثير عدم أُنانيتها لا يتوافق البتة مع تطلعاتها. فالأطفال لا يُبدون سعادة الأشخاص المقتنعين بأنهم محبوبون؛ فهم قلقون، متوترون، خائفون من استنكار الأم ويُقلقهم أن يسيروا في الحياة على مستوى تطلعاتها. وهم في العادة تُؤثر في نفوسهم عداوة أمهم الخفية للحياة، التي يحسّون بها أكثر من أن يدركوها، ويصبحون في آخر الأمر هم أنفسهم مُشبَعين بها. وإجمالاً، لا يختلف تأثير الأم « غير الأنانية » كثيراً عن تأثير الفرد الأناني؛ وغالباً ما يكون أسوأ فعلاً لأن عدم أنانية الأم يمنع الأطفال من نقدها. فهم ملزمون بألا يخيّبوا أملها؛ ويجري تعليمهم، تحت قناع الفضيلة، أن ينفروا من الحياة. وإذا سنحت للمرء الفرصة أن يدرس تأثير أم ذات محبة حقيقية لذاتها، استطاع أن يرى أنه لاشيء يُفضي إلى منح الطفل خبرة في مسألة ما هو الحب والفرح والسعادة أكثر من أن تحبه أم تحب ذاتها.

يمكن لنا الآن بعد أن حللنا الأنانية وحب الذات أن نبحث في مفهوم **المصلحة الذاتية**، الذي أصبح رمزاً من الرموز المعوَّل عليها في المجتمع الحديث. وهو أشد غموضاً حتى من الأنانية أو حب الذات، ولا يمكن أن يُفهم هذا الغموض فهماً كاملاً إلا إذا أخذنا في الاعتبار النشوء التاريخي لمفهوم المصلحة الذاتية. والمشكلة هي ماذا يُعتبر أنه يشكل المصلحة الذاتية وكيف يمكن تعريفه.

ثمة مقاربتان مختلفتان أساساً لهذه المشكلة. إحداهما هي المقاربة الموضوعانية التي صاغها سبينوزا بأشدّ الوضوح. وعنده أن المصلحة الذاتية أو المصلحة، أي « توخي المرء لفائدته »، متطابقة مع الفضيلة. يقول، "كلما جاهد كل شخص وكان قادراً على توخّي فائدته، وذلك يعني محافظته على وجوده، ازداد امتلاكه للفضيلة؛ ومن جهة أخرى، فبمقدار ما يهمل كل شخص فائدته فهو عاجز."(٢٧) وبحسب هذا الرأي، فإن مصلحة الإنسان هي المحافظة على وجوده، وهي نفسها تحقيق إمكانياته المتأصّلة. وهذا المفهوم للمصلحة الذاتية موضوعاني بمقدار ما لا يجري تصور « المصلحة » على أساس الشعور الذاتي بما تكون عليه مصلحة المرء بل على أساس ما هي طبيعة الإنسان، موضوعياً. وللإنسان مصلحة حقيقية واحدة وهي النمو الكامل لإمكانياته، ولنفسه بوصفه إنساناً. وكما أنه على الإنسان أن يعرف شخصاً آخر وحاجاته الحقيقية لكي يحبه، على الإنسان أن يعرف ذاته لكي يفهم ما هي مصالح هذه الذات وكيف يمكن أن تُخدَم. وينجم عن هذا أن الإنسان يمكن أن يخدع نفسه لئلا يرى مصلحته الذاتية الحقيقية إذا كان جاهلاً بذاته وحاجاتها الحقيقية وأن علم الإنسان هو الأساس لتحديد ما يشكّل مصلحة الإنسان الذاتية.

وفي القرون الثلاثة الماضية ضاق مفهوم المصلحة الذاتية على نحو متزايد حتى كاد ينتحل نقيض المعنى الذي له في فكر سبينوزا. لقد أصبح متطابقاً مع الأنانية، مع الاهتمام بالمكاسب المادية والسلطة والنجاح؛ وبدلاً من أن يكون مرادفاً للفضيلة، أصبح التغلّب عليه وصية أخلاقية.

وما جعل هذا الإفساد ممكناً إنما هو التحول من المقاربة الموضوعانية إلى المقاربة الذاتانية المغلوط فيها للمصلحة الذاتية. ولم تعد المصلحة الذاتية تحددها

(27) Spinoza, *Ethics*, IV, Prop. 20

طبيعة الإنسان وحاجاته؛ ويتوافق ذلك مع أنه قد تمّ الاستغناء عن فكرة أن الإنسان يمكن أن يخطئ فيها وحلّت محلها فكرة أن ما يشعر الشخص أنه يمثّل مصلحة ذاته هو بالضرورة مصلحته الذاتية الحقيقية.

إن المفهوم الحديث للمصلحة الذاتية هو خليط عجيب من مفهومين متناقضين: مفهوم كالڤان ولوتر من جهة، ومن جهة أخرى مفهوم المفكرين التقدميين منذ سپينوزا. وكان كالڤان ولوتر يعلّمان أن الإنسان يجب قمع مصلحته الذاتية واعتباره مجرد وسيلة لمقاصد الله. وعلى العكس، كان المفكرون التقدميون يعلّمون أن الإنسان يجب ألا يكون غاية إلا لذاته وليس وسيلة لأي قصد يتجاوزه. وما حدث هو أن الإنسان قَبِل محتويات الكالڤانية عند رفضه صياغته الدينية. فجعل نفسه أداة لا لمشيئة الله بل للآلة الاقتصادية والدولة. لقد قبل دور الأداة، لا لله بل للتقدم الصناعي؛ وعمل وكَنَزَ المال ولكن من حيث الأساس لا من أجل لذة إنفاقه والتمتع بالحياة بل من أجل أن يوفّر ويستثمر ويكون ناجحاً. وحلّ محل الزهد الرهباني، كما أشار ماكس ڤيبر Max Weber **زهد دنيوي ــ باطني** لم تعد فيه السعادة والمتعة الشخصية هدفي الحياة الحقيقيين. ولكن هذا الموقف كان ينفصل باطّراد عن الموقف المعبَّر عنه في مفهوم كالڤان ويختلط بالمفهوم المعبَّر عنه في المفهوم التقدمي للمصلحة الذاتية، الذي كان يعلّم أن للإنسان الحق - والواجب - في أن يجعل متابعة المصلحة الذاتية المعيار الأسمى للحياة. والنتيجة هي أن الإنسان **يعيش** وفقاً لمبدأ نكران الذات **ويفكر** على أساس المصلحة الذاتية. وهو يعتقد أنه يعمل لصالح مصلحته في حين أن شاغله الأكبر هو بالفعل المال والنجاح؛ وهو يخدع نفسه لئلا يرى أن أهم إمكانياته غير متحققة وأنه يفقد ذاته في عملية البحث عما يُفترض أنه الأفضل له .

إن التدهور الذي لحق بمعنى مفهوم المصلحة الذاتية وثيق الصلة بالتغيّر في مفهوم الذات. ففي العصور الوسطى كان الإنسان يعتقد أنه جزء جوهري من الجماعة الاجتماعية أو الدينية بالرجوع إلى ما تصوره عن ذاته عندما كان بوصفه فرداً لم يخرج من جماعته تماماً بعد. ومنذ بداية العصر الحديث، عندما كان الإنسان بوصفه فرداً تواجهه مهمة أن يعيش ذاته بوصفه كياناً مستقلاً، أصبحت هويته مشكلة. وفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر صار مفهوم الذات يضيق باطّراد؛ وصار يُعتقد أن الذات تشكّلها الملكية التي يملكها المرء. ولم تعد صيغة هذا المفهوم للذات « أنا ما أفكر » بل « أنا ما لدي »، « ما أملك.»[٢٨]

---

(٢٨) عبّر وليم جيمس عن هذا المفهوم بوضوح شديد. يقول، «لتكون لديّ ذات أستطيع أن أُعنى بها، يجب على الطبيعة أن تزوّدني بشيء مهم كاف لجعلي أرغب غريزياً في أن أمتلكه من أجل ذاته... إن جسمي وما يقوم به من رعاية لحاجاته هما على هذه الصورة الشيء البدائي، المحدد غريزياً، لمصالحي الأنانية. والأشياء الأخرى قد تصبح مهمة فرعياً، من خلال ارتباطها بأي أمر من هذه الأمور، سواء بوصفها وسائل أو مصاحبات عادية، وهكذا فبألف طريقة قد يوسّع المجال البدائي للانفعالات الأنانية حدوده ويبدّلها. ونوع المصلحة هو حقاً معنى كلمتي. وأياً كانت تمتلك فهي، في ذات نفسها، جزء مني!»

William James, « *Principles of Psychology* »,(New York: Henry Holt and Company, 2 Vol., 1896), I, 319, 324.

وفي موضع آخر يكتب جيمس: "من الواضح أنه من الصعب رسم خط فاصل بين ما يدعوه الإنسان أنا وما يدعوه ببساطة لي. نحن نشعر ونعمل في بعض الأمور مثلما نشعر به ونتصرف حيال أنفسنا إلى حد كبير. وقد تكون شهرتنا وأطفالنا وعملنا اليدوي من الأمور الغالية علينا مثل أجسادنا، وتثير إذا ما هوجمت تلك المشاعر نفسها وأعمال الانتقام نفسها... . ولكن ذات الإنسان هي بأوسع معنى لها حاصل جمع كل ما يستطيع ذلك أن يستدعيه لا مجرد جسده وقدراته البدنية، بل كذلك ملابسه وداره، وزوجته وأطفاله، وأحفاده وأصدقاءه، وسمعته وأعماله، وأرضه وخيله، وزورقه وحسابه المصرفي. إن كل هذه الأشياء تعطيه الانفعالات ذاتها. فإذا كانت متعاظمة ومزدهرة، شعر بالانتصار، وإذا تضاءلت وانخفضت حتى تلاشت شعر بانكسار النفس. وليس بالدرجة نفسها حيال كل شيء بالضرورة، ولكن بالطريقة نفسها إلى حد كبير حيال كل الأشياء."

Ibid ،.I, 291-292

وفي الأجيال القليلة الأخيرة، وفي ظل تنامي تأثير السوق، تحوّل مفهوم الذات من معنى « أنا ما أمتلك » إلى معنى « أنا كما تريدني.»[٢٩] فالإنسان، في عيشه في اقتصاد السوق، يشعر أنه سلعة. فهو منفصل عن نفسه، كما ينفصل بائع السلعة عما يريد أن يبيعه. ومن المؤكد أنه مهتم بنفسه، ومهتم كثيراً بنجاحه في السوق، ولكنه « هو » المدير والمستخدِم والبائع - والسلعة. ويتبيّن أن مصلحته الذاتية هي « مصلحته » بوصفه الشخص الذي يستخدم « نفسه » سلعةً يجب أن تنال السعر الأفضل في سوق الشخصية.

إن « مغالطة المصلحة الذاتية » عند الإنسان الحديث لم توصف أفضل مما وصفها إبسن في « پير غنت » Peer Gynt. ويعتقد پير غنت أن حياته مكرّسة لبلوغ مصالح ذاته. ويصف هذه الذات بأنها

« الذات الغنتيّة ![*]

- جيش هي من المنى والشهوات والرغائب.

الذات الغنْتية !

إنها بحر من التخيلات والمطالب والمطامح؛

هي في الحقيقة كل ما ينتفخ في صدري

ويجعل ما أنا عليه يحدث فأعيش من حيث أنا هو أنا.»[٣٠]

وفي نهاية حياته يدرك أنـــه كان يخدع نفسه؛ وأنـــه بينما كان يلاحق مبدأ « المصلحة الذاتية »، فقد أخفق في تبيّن ما هي مصالح ذاته الحقيقية، وحين فقد الذات الحقيقية راح يسعى إلى المحافظة عليها. وقد قيل له إنه لم يكن نفسه أبداً

---

(٢٩) عبّر پيرانديلّو Pirandello في مسرحياته عن هذا المفهوم للذات وما ينجم عنه من ارتياب بالذات.

(*) الغنتية Gyntian، نسبة إلى غِنت، كنية بطل المسرحية « پير غنت ». (المترجم)

(30) *Loc., cit,* Act V, Scene I.

ولذلك يجب أن يُردّ إلى بوتقة التكوين ليعالَج بوصفه مادة خاماً. ويكتشف أنه قد عاش وفقاً لمبدأ الأقزام في الأسطوريات الإسكندنافية: « كن كافياً لنفسك » ـــ الذي هو نقيض المبدأ الإنساني: « كن صادقاً مع نفسك.» ويستحوذ عليه الرعب من العدم الذي لا يستطيع، هو الذي لا ذات له أن يمنع نفسه من الرضوخ عندما تُزال دعامتا النفس الزائفة، النجاح والأملاك، أو يُشكّ فيهما بجدية. وهو مُرغَم أن يتبين أنه في محاولته كسب كل ثراء العالم، في متابعته التي لا تلين لما بدا أنه مصلحته، قد خسر روحه ـــ أو، كما أُفضّل أن أقول، ذاته.

إن المعنى الذي جرى إفساده لمفهوم المصلحة الذاتية في المجتمع الحديث قد أفسح المجال لهجمات على الديمقراطية من شتى الأيديولوجيات التوتاليتارية (الاستبدادية الشاملة). فهي تزعم أن الرأسمالية **خاطئة** أخلاقياً لأنه يحكمها مبدأ الأنانية، وتزيّن أفضليتها الأخلاقية بالإشارة إلى مبدئها في تبعية الفرد غير الأنانية للمقاصد « العليا » للدولة، أو « العرق » أو « الوطن الاشتراكي ». وهي بهذا النقد لا يقتصر تأثيرها على القليلين لأن الكثيرين من الناس يعتقدون أنه ليست ثمة سعادة في ملاحقة المصلحة الأنانية، وهم مشبَعون بفكرة النضال، وإن كانت غامضة، من أجل التضامن الأكبر والمسؤولية المشتركة بين البشر.

ولسنا بحاجة إلى تبديد الكثير من الوقت ونحن نحاجّ ضد المزاعم التوتاليتارية. أولاً، هم غير مخلصين ماداموا لا يفعلون غير إخفاء الأنانية المفرطة لـــ « نخبة » تبتغي أن تتغلّب على أكثرية السكان وتحافظ على السيطرة عليها. إن لأيديولوجيتهم في عدم الأنانية قصد خداع الذين يخضعون لهيمنة النخبة وتيسير استغلالها والاحتيال عليها. وعلاوةً، فإن الأيديولوجيات التوتاليتارية تشوّش المسألة بجعلها تبدو أنهم يمثلون عدم الأنانية في حين أنهم يطبقون على الدولة في كليتها مبدأ المتابعة الغاشمة للأنانية. فعلى كل مواطن أن يكون متفانياً في الصالح العام، ولكن يُسمح للدولة أن تتابع مصلحتها من دون مراعاة ما هو في صالح الأمم الأخرى. ولكن علاوة على أن مذاهب التوتاليتارية تموّه الأنانية القصوى، فإنها إحياء- بلغة علمانية – لفكرة

دينية حول العجز والقصور البشريين الجوهريين وما ينجم عنهما من الحاجة إلى الخضوع للتغلّب عليهما الذي كان ماهية التقدم الروحي والسياسي الحديث. وليست الأيديولوجيات التسلّطية تهدّد أنْفَس إنجاز للثقافة الغربية، وهو احترام فرادة الفرد وكرامته وحسب؛ وإنما هي تجنح إلى أن تعترض سبيل النقد البناء للمجتمع الحديث، فتعيق بذلك التغيرات الضرورية. ولا يكمن إخفاق الثقافة الحديثة في مبدئها في الفردية، ولا في الفكرة القائلة بأن الفضيلة الأخلاقية هي نفسها متابعة المصلحة الذاتية، وإنما هي في إفساد معنى المصلحة الذاتية؛ وليس في أن الناس **شديدو الانشغال بمصلحتهم الذاتية، بل في أنهم لا يهتمون الاهتمام الكافي بمصلحة ذاتهم الحقيقية؛ وليس في أنهم أنانيون جداً، وإنما في أنهم لا يحبون أنفسهم.**

وإذا كانت المواظبة على متابعة الفكرة الوهمية عن المصلحة الذاتية عميقة الجذور في البنية الاجتماعية المعاصرة كما أشرنا آنفاً، فيبدو أن فرص التغيير في معنى المصلحة الذاتية مستبعدة ما لم يستطع المرء أن يشير إلى العوامل الخاصة التي تعمل في اتجاه التغيير.

ولعل العامل الأهم هو الاستياء الداخلي عند الإنسان الحديث من نتائج متابعته لـــ « المصلحة الذاتية ». إن دين النجاح يتداعى ويصبح هو نفسه مظهراً خارجياً. و« المجالات المفتوحة » الاجتماعية تضيق؛ وخيبة الآمال في عالم أفضل بعد الحرب العالمية الأولى، والكآبة في نهاية العشرينيات، والتهديد بحرب جديدة تدميرية إلى أبعد الحدود بُعيد الحرب العالمية الثانية، وما نجم عن هذا التهديد من فقدان غير محدود للطمأنينة، إن كل ذلك يهزّ الإيمان بمتابعة هذا الشكل من المصلحة الذاتية. وإضافة إلى هذه العوامل فإن عبادة النجاح نفسها قد أخفقت في إرضاء مجاهدة الإنسان التي لا يمكن استئصالها من أجل أن يكون ذاته. وكالكثير من

الأُخيولات وأحلام اليقظة، فإن هذه الحالة لا تحقّق وظيفتها إلا بعض الوقت، مادامت جديدة، ومادامت الإثارة المرتبطة بها قوية بما يكفي لمنع الإنسان من أن يفكر فيها باتزان ورجاحة عقل. ويوجد عدد متزايد من الناس يبدو لهم كل عمل يقومون به عبثاً. إنهم مسحورون بالشعارات التي تعظ بالإيمان بالفردوس الدنيوي للنجاح والعز. ولكن الشك، الذي هو الشرط المثمر لكل تقدم، قد بدأ يغشاهم وجعلهم مستعدين أن يسألوا ما هي مصلحتهم الذاتية الحقيقية بوصفهم بشراً.

وتكاد خيبة الأمل الداخلية هذه والقابلية لإعادة تقديم المصلحة الذاتية لا تصبحان فعالتين ما لم تسمح الشروط الاقتصادية لثقافتنا بذلك. وكنت قد أشرت إلى أنه على حين أن توجيه كل الطاقة البشرية إلى العمل والمجاهدات من أجل النجاح كان شرطاً من الشروط التي لابد منها للإنجاز الهائل للرأسمالية، فقد تمّ الوصول إلى مرحلة حُلّت فيها مشكلة **الإنتاج** إجمالاً وأصبحت مشكلة تنظيم الحياة الاجتماعية هي الواجب الأسمى للبشرية. وخلق الإنسان كذلك مصادر الطاقة الآلية التي حررته من مهمة وضع كل طاقته البشرية في العمل لكي ينتج الشروط المادية للعيش. واستطاع أن يبذل جزءاً كبيراً من طاقته في مهمة العيش نفسه.

ولا يمكن إلا بوجود هذين الشرطين، وهما الاستياء الذاتي من الهدف المحتذى به ثقافياً والأساس الاجتماعي ــ الاقتصادي للتغيير أن يصبح عاملٌ ثالث لا يُستغنى عنه، هو التبصّر العقلي، ذا تأثير وفعالية. ويصدق هذا بوصفه مبدأ التغيّر الاجتماعي والسيكولوجي على العموم ومبدأ التغيّر في معنى المصلحة الذاتية على الخصوص. لقد حان الوقت الذي تجيء فيه المجاهدة غير المخدَّرة من أجل متابعة الإنسان مصلحة ذاته الحقيقية إلى الحياة من جديد. ومتى عرف الإنسان ما هي مصلحته الذاتية الحقيقية، تكون قد اتُّخذت الخطوة الأولى، والأصعب، لتحقيقها.

٢ ـ الضمير، نداء الإنسان لذاته

إن كل من يتحدث عن أمر سيئ فعله ويتأمل فيه، يفكر في الشناعة التي ارتكبها، وفي هذا الذي يفكر فيه المرء يَعْلَق – فالمرء بكل روحه يكون عالقاً من كل الوجوه فيما يفكر، وهكذا يظل عالقاً في الشناعة. ومن المؤكد أنه لن يلتفت، لأن روحه ستخشن وقلبه سيتعفّن وإلى جانب ذلك، ستعتريه حالة حزينة. ماذا تريد ؟ تُحرك القَذَر في هذا الاتجاه أو ذلك، وهو لا يزال قَذَراً. وأن نكون قد أثمنا أو لم نأثم – ماذا سيفيدنا ذلك في السماء. وفي الوقت الذي أداوم فيه على التفكير في ذلك، أستطيع أن أكون لآلىء منظومة من أجل فرح السماء. ولذلك السبب يُكتب: « ابتعد عن الشر وافعل الخير » – تحوّل كليّاً عن الشر، ولا تُطل التفكير في طريقه، وافعل الخير. هل ارتكبتَ خطأً ؟ إذن وازِنْه بفعل الصواب.

إسحق ماير الألماني[٣١]

ليس في وسع الإنسان أن يصوغ قولاً أحفلَ بالفخر من أن يقول: « سأعمل حسب ضميري.» وكان الناس في كل التاريخ يتمسّكون بمبادئ العدل والمحبة والحقيقة ضد كل نوع من الضغط يُبذَل لجعلهم يستغنون عما عرفوه أو اعتقدوا به. وقد عمل الأنبياء وفقاً لضميرهم عندما ندّدوا ببلدهم وتنبؤوا بسقوطه بسبب الفساد والظلم. وآثر سقراط الموت على مسلك يخون فيه ضميره بالتساهل مع الحقيقة. ولولا وجود الضمير لكان من شأن الجنس البشري أن يعجز عن التقدم قبل زمان طويل في سيره المحفوف بالأخطار.

(31) *In Time and Eternity*, ed. by N. N. Glatzer (New York: Schocken Books, 1946).

ويختلف عن هؤلاء الناس أناس آخرون زعموا أنهم يحرضهم ضميرهم: رجال محكمة التفتيش الدينية الذين أحرقوا رجال الضمير على الخازوق مدّعين أنهم إنما يفعلون ذلك باسم **ضميرهم**؛ وصانعو الحروب السلاّبون الزاعمون أنهم يعملون انتصاراً لضميرهم عندما يضعون حرصهم الشديد على السيطرة فوق كل الاعتبارات الأخرى. وفي الحقيقة يكاد لا يوجد أي فعل من أفعال البطش أو عدم الاكتراث ضد الآخرين أو ضد ذات المرء لم يجرِ تبريره عقلياً بأنه إملاء الضمير، مما يُظهر قوة الضمير في حاجته إلى الاسترضاء.

والضمير في تجلياته المتنوعة القائمة على التجربة إنما هو مشوِّش للذهن بالفعل. هل هذه الأنواع المختلفة من الضمير هي نفسها، ولا تختلف إلا في محتوياتها؟ أهي على العموم ظواهر لا تختلف إلا في اسم « الضمير »؟ أم هل يتبين أن الزعم بوجود الضمير أمر لا يمكن الدفاع عنه حين نبحث في الظاهرة تجريبياً بوصفها مشكلة من مشكلات التحريض الإنساني؟

وتأتي الكتابة الفلسفية بوفرة من الأفكار الهادية لحل هذه المسائل. وقد تحدّث شيشيرون وسنيكا Seneca عن الضمير بوصفه الصوت الداخلي الذي يتّهم ويدافع عن سلوكنا فيما يتصل بخصائصه الأخلاقية. وتربطه الفلسفة الرواقية بحفظ الذات (اهتمام المرء بنفسه)، ويصفه كريسيبوس Chrysippus بأنه وعي انسجام المرء مع نفسه. ويُعدّ الضمير في الفلسفة السكولائية قانون العقل (lex rationis)، يغرسه الله في الإنسان. وهو متميّز مما تسميه الفلسفة القروسطية « synderesis » (أي الفهم المباشر لمبادئ الصواب والخطأ)؛ فعلى حين أن المصطلح الثاني هو عادةُ الحكم (أو مَلَكة الحكم) وإرادة الصواب، فإن الأول يستخدم المبدأ العام للأفعال الخاصة.

وعلى الرغم من أن مصطلح « synderesis » أو مَلَكة الحكم قد تخلى عنه الكتّاب الحديثون، فإن مصطلح الضمير يُستخدم مراراً لما قصدته الفلسفة السكولائية بمصطلح ملكة الحكم « synderesis »، أي الإدراك الداخلي للمبادئ الأخلاقية. وكان الكتّاب الإنجليز قد أكدّوا العنصر الداخلي في هذا الإدراك. فقد افترض شافتسبري Shaftsbury، مثلاً، وجود « إحساس أخلاقي » في الإنسان، إحساس بالصواب والخطأ، رد فعل انفعالي، قائم على أن ذهن الإنسان هو في ذاته على تناغم مع النظام الكوني. ورأى بتلر Butler أن المبادئ الأخلاقية جزء حقيقي من بنية الإنسان وماثل الضمير بصورة خاصة مع الرغبة في العمل الخيري. وإن أحاسيسنا نحو الآخرين ورد فعلنا على استحسانهم أو استنكارهم هو كنه الضمير عند أدم سميث Adam Smith. وجرّد كانْت Kant الضمير من كل محتوياته الخاصة وماثله مع الإحساس بالواجب بحد ذاته. ورأى نيتشه، وهو الناقد اللاذع لــ « الضمير السيئ » الديني، أن الضمير الحقيقي له جذوره في توكيد الذات، في قدرة المرء على أن « يقول نعم لذاته ». واعتقد ماكس شلر Max Scheler أن الضمير تعبير عن الحكم العقلي، ولكنه حكم يصدر عن الشعور لا عن العقل.

على أن المشكلات الحقيقية لا تزال غيرَ مجابٍ عنها وغير ممسوسة؛ وهي مشكلات التحريض التي قد تلقي عليها معطيات البحث التحليلي النفسي مزيداً من الضوء. وسوف نميّز في البحث التالي بين الضمير « التسلّطي » والضمير «الإنساني »، وهو تفريق يأتي نتيجة الخطّ العام للتمييز بين فلسفة الأخلاق التسلطيّة وفلسفة الأخلاق الإنسانية.

آ ــ الضمير التسلّطي

إن الضمير التسلّطي هو صوت السلطة الخارجية الذي انغلّ في النفس، وهو صوت الآباء أو الدولة أو أية سلطة من السلطات في الثقافة يصادف أن تكون. ومادامت علاقات الناس بالسلطات تظل خارجية من دون وازع أخلاقي، فنكاد لا نستطيع أن نتكلم عن الضمير؛ فهذا السلوك الذي هو مجرد سلوك موافق للغرض، ينظّمه الخوف من العقاب والأمل في الثواب، يعتمد دائماً على وجود السلطات، وعلى معرفتها ما يفعله المرء، وعلى قدرتها المزعومة أو الحقيقية على أن تعاقب أو تكافئ. وكثيراً ما تكون التجربة التي يحسب الناس أنها إحساس بالذنب ناشئ عن ضميرهم ليست حقاً غير خوفهم من هذه السلطات. وبالحديث على الوجه الصحيح، فإن أولئك الناس لا يشعرون **بالذنب** بل **بالخوف**. ولكن في تشكل الضمير، فإن سلطات كالآباء والكنيسة والدولة والرأي العام تكون مقبولة، شعورياً أو لا شعورياً، بوصفها جهات تشريعية يتبنى المرء قوانينها وعقوباتها، وبذلك يَغُلّها في ذاته. وتصبح قوانين السلطة الخارجية وعقوباتها جزءاً من ذات المرء، إن جاز القول، وبدلاً من شعور المرء بالمسؤولية نحو شيء خارجه، يشعر بالمسؤولية نحو شيء في داخله، نحو **ضميره**. والضمير ناظم للسلوك أشد نجاعة من خشية السلطات الخارجية؛ لأنه على حين يستطيع المرء أن يتملّص من السلطات الخارجية، فإنه لا يستطيع الهروب من نفسه، ومن ثم من السلطة التي انغلّت في ذاته وأصبحت جزءاً من نفسه. والضمير التسلّطي هو ما وصفه فرويد بأنه الأنا الأعلى؛ ولكنه، وكما سأُظهر لاحقاً، مجرد شكل واحد للضمير، أو ربما مرحلة تمهيدية في نشوء الضمير.

وبينما يختلف الضمير التسلّطي عن الخوف من العقوبة والأمل في المكافأة، فإن العلاقة بالسلطة وقد خالطت الذات، ليست شديدة الاختلاف في النواحي الأساسية الأخرى. ووجه الشبه الأهم هو أن إيعازات الضمير التسلّطي لا يحدّدها حكم المرء القيمي بل يحددها حصراً أن الأوامر والتحريمات تقضي ها السلطات. فإن صادف أن كانت هذه المعايير خيّرة، فإن الضمير سوف يرشد عمل الإنسان في اتجاه الخير. وعلى أية حال، فإنها لم تصبح معايير الضمير **لأنها** جيدة، بل لأنها المعايير التي تعطيها السلطة. وإذا كانت سيئة، فهي في حد ذاتها تماماً جزء من الضمير. وقد كان المعتقِد بهتلر، مثلاً، يشعر أنه كان يعمل وفقاً **لضميره** حين كان يرتكب الأفعال المقَزّزة إنسانياً.

ولكن ولو أن العلاقة بالسلطة تتغلغل في الذات، فيجب ألا نتصور أن هذا التغلغل الذاتي يكون كاملاً إلى حد أن يفصل الضمير عن السلطات الخارجية. فإن هذا الانفصال الكامل، الذي يمكن أن ندرسه في أحوال العُصاب الاستحواذي، هو الاستثناء وليس القاعدة؛ وفي الأحوال العادية، فإن الشخص ذا الضمير التسلّطي يكون متجّهاً إلى السلطات الخارجية وصداها الذي تغلغل في ذاته. وفي الحقيقة، هناك تفاعل مستمر بين الجانبين. فحُضور السلطات الخارجية التي يرهبها الشخص هو المصدر الذي يغذّي السلطة المتغلغلة في الذات باستمرار، وهي الضمير. وإذا لم تكن السلطات موجودة في الواقع، أي إذا لم يكن لدى الشخص سبب للخوف منها، فإن الضمير التسلّطي سوف يضعف ويفقد قوته. وفي الوقت نفسه، فإن الضمير يؤثّر في الصورة التي للشخص عن السلطات الخارجية. لأن مثل هذا الضمير يتلوّن دائماً بحاجة الإنسان إلى الإعجاب، والى أن يكون لديه مثال ما[٣٢]، وإلى المجاهدة من أجل نوع من الكمال، ويتم إسقاط صورة الكمال على السلطات

---

(٣٢) أكّد فرويد هذا الجانب في مفهومه الباكر لـ « الأنا ــ المثال.»

الخارجية. والنتيجة هي أن صورة هذه السلطات تتلوّن، بالتالي، بوجه « المثال » في الضمير. وهذا مهم للغاية لأن المفهوم الذي يملكه الشخص عن خصائص السلطات الحقيقية، وهو يغدو مثالياً باطّراد، وقابلاً لإعادة إدخاله في الذات.[٣٣] وفي أكثر الأحيان يؤدي هذا التفاعل بين الإدخال الذاتي والإسقاط إلى اقتناع لا يتزعزع بالسلطة، وهو اقتناع يكون في مأمن من كل دليل تجريبي مناقض.

إن محتويات الضمير التسلّطي مستمدة من أوامر السلطة ومحرّماتها؛ وقوته لها جذورها في الخوف من السلطة، والإعجاب بها. **والضمير الجيد هو وعي إرضاء السلطة (الخارجية والمتغلّة في الذات)؛ والضمير الآثم هو وعي إغضابها.** ويُنتج الضمير (التسلّطي) الجيد إحساساً بالسعادة والأمن، لأنه يتضمن استحسان السلطة وأشد القرب منها؛ والضمير المذنب يُنتج الخوف والاضطراب، لأن العمل ضد مشيئة السلطة يتضمن خطر المعاقبة - والأسوأ - خطر خذلان السلطة.

ولكي نفهم التأثير التام للعبارة الأخيرة علينا أن نتذكر بنية طبع الشخص التسلّطي. لقد كان يجد أمنه الداخلي بأن يغدو، تواكلياً، جزءاً من سلطة يشعر بأنها أكبر وأقوى منه. ومادام جزءاً من تلك السلطة - على حساب سلامته - يشعر أنه يشارك في قوة السلطة. ويعتمد شعوره باليقين والهوية على هذا التواكل؛ ورفض السلطة له يعني أنه مرميّ في الفراغ، يواجه رعب العدم. وعند الطبع التسلّطي، أي شيء أفضل من هذا. ومن المؤكد أن محبة السلطة واستحسانها له يمنحه الرضا الأكبر؛ ولكن حتى العقاب أفضل من الرفض. فالسلطة المعاقبة تظل معه، وإذا كان

---

(٣٣) إن التحليل الأشد تفصيلاً لعلاقة الضمير بالسلطة موجود في مناقشتي للموضوع في

Studien ueber Autoritaet und Familie, ed. by M. Horkheimer (Paris: Felix Alcan,1936).

« آثماً »، فمعاقبة السلطة له هي على الأقل دليل على أن السلطة لا تزال تهتم به. وبقبوله بالعقاب يمّحي ذنبه ويُعاد إليه أمن الانتماء.

ويقدّم بيان الكتاب المقدس عن جناية قايين ومعاقبته مثالاً يوضح أن ما يخشاه الإنسان أكثر من كل شيء ليس العقاب بل الرفض. فقد قبل الله تقدمات هابيل ولم يقبل تقدمات قايين. وقام الله من دون تقديم أي سبب بأسوأ أمر يمكن القيام به نحو إنسان لا يستطيع أن يحيا من دون أن يكون مقبولاً من السلطة. ورفض تقدمته فرفضه بذلك. وكان الرفض أمراً لا يحتمله قايين، ولذلك قتل قايينُ المزاحمَ الذي حرمه مما لا يُستغنى عنه. فماذا كانت عقوبة قايين؟ إنه لم يُقتل ولا حتى أُصيب بسوء؛ وواقعياً حرّم الله على أي امرئ أن يقتله (كانت علامة قايين تحميه من أن يُقتل). كانت عقوبته هي أن يُنبذ؛ فبعد أن رفضه الله، انفصل عن إخوته البشر. وكانت هذه العقوبة هي فعلاً عقوبة حملت قايين على أن يقول: "إن عقوبتي هي أكبر مما في وسعي أن أحتمل."

لقد عالجت إلى الآن البنية الشكلية للضمير التسلّطي بإظهار أن الضمير الجيد هو وعي إرضاء السلطات (الخارجية والمنغلّة في الذات)؛ والضمير الآثم هو وعي إغضابها. ونتحول الآن إلى مسألة ما هي محتويات الضمير التسلّطي الجيد والآثم. وعلى حين أنه من الواضح أن أي خرق للمعايير الإيجابية التي تسلّم السلطة بصحتها يشكل عصياناً، ومن ثم ذنباً (بقطع النظر عن مسألة هل هذه المعايير جيدة أم رديئة في ذاتها)، فثمة إساءات تكون جوهرية بالنسبة إلى أي وضع تسلّطي.

فالإساءة الأولى في الحالة التسلّطية هي التمرد على حكم السلطة. وهكذا فإن العصيان يصبح « الإثم الأكبر »؛ والطاعة هي الفضيلة العليا. وتدل الطاعة ضمناً على الإقرار للسلطة بمنتهى السيطرة والحكمة؛ وبحقها أن تأمر وتجازي

وتعاقب وفقاً لمراسيمها. وتتطلّب السلطة الخضوع لا خوفاً من سيطرتها وحسب بل اقتناعاً بتفوقها الأخلاقي وبحقها. والاحترام المناسب للسلطة يحمل معه تحريم مساءلتها. وقد يتلطف صاحب السلطة بتقديم تفسيرات لأوامره ونواهيه، ومثوباته وعقوباته، أو قد يحجم عن القيام بذلك؛ ولكن ليس للفرد البتة الحق في المساءلة أو النقد. وإذا بدا أن ثمة أسباباً لانتقاد السلطة، فالفرد التابع للسلطة هو الذي يجب أن يكون الملوم؛ ومجرد أن يجرؤ مثل هذا الفرد على النقد فهو بهذا الفعل عينه يُثبت أنه مذنب.

ويؤدي واجب الاعتراف بتفوق السلطة إلى عدد من النواهي. وأشمل هذه النواهي هو محرّم شعور المرء بأنه مثل رجل السلطة، أو حتى يمكن أن يصبح كذلك في يوم من الأيام، لأن هذا من شأنه أن يناقض أفضلية رجل السلطة وفرادته المطلقتين. وإثم آدم وحواء الحقيقي، كما تمت الإشارة من قبل، هي محاولتهما أن يصبحا مثل الله؛ فطُردا من جنة عَدْن عقاباً لهما على هذا التحدي وزجراً لهما عن إعادته.[٣٤] ويتبين في الأنظمة التسلّطية أن السلطة تختلف جوهرياً عن أتباعها. فرجل السلطة لديه قدرات ليس في مقدور غيره الوصول إليها: السحر والحكمة والقوة التي ليس بمستطاع أتباعه أن يأتوا بمثلها. ومهما كانت صلاحيات صاحب السلطة، وسواء أكان سيد الكون أم زعيماً فذاً يرسله القدر، فإن التفاوت بينه وبين الإنسان هو العقيدة الأساسية للضمير التسلّطي. والجانب المهم بصورة خاصة في فرادة صاحب السلطة هو امتياز أنه الفرد الوحيد الذي لا يتّبع مشيئة فرد آخر، بل هو نفسه الذي يشاء؛ وهو الذي ليس وسيلة بل غاية في ذاته؛ وهو الذي يَخلق ولكنه لا يُخلق. وفي التوجّه التسلّطي فإن القدرةَ على الإرادة والخلقَ هما امتياز

(٣٤) إن فكرة أن الإنسان يُخلق على صورة « الله » تتجاوز البنية التسلطّية في هذا الجزء من « العهد القديم » وهي في الحقيقة العمود الذي نشأ حوله الدين اليهودي - المسيحي، وخصوصاً عند ممثليه الصوفيين.

صاحب السلطة. وأولئك التابعون له هم وسائل لغايته، ومن ثم فهم ملكيته وهو يستخدمهم لمقاصده. ويصبح تفوق صاحب السلطة مجالاً للشك بمحاولة المخلوق أن يكفّ عن أن يكون **شيئاً** وأن يغدو خالقاً.

على أن الإنسان لم يكفّ عن المجاهدة من أجل أن يُنتج ويخلق لأن الإنتاجية هي ينبوع القوة والحرية والسعادة. ومهما يكن، فإلى الحد الذي يشعر فيه بأنه متّكل على السلطات التي تعلوه، تجعله إنتاجيته نفسها، وتأكيد إرادته، يشعر بأنه مذنب. وقد عوقب البابليون لمحاولتهم أن يبنوا بجهود البشر الموحَّدة مدينة تصل إلى عنان السماء. وقُيّد پروميثيوس إلى الصخرة لإعطائه الإنسان سر النار، الذي يرمز إلى الإنتاجية. وقد شجب لوتر وكالڤان Calvin الفخر بقدرة الإنسان وقوته بوصفه فخراً آثماً؛ وشجبه الدكتاتوريون السياسيون، بوصفه فردانية مجرمة. وحاول الإنسان استرضاء الآلهة مقابل جناية الإنتاجية بالأُضحيات، وبمنحها أفضل المحصول أو أفضل القطيع. والختان هو محاولة أخرى لهذا الاسترضاء؛ فيُضحّى لله بجزء من القضيب، وهو رمز الخلق الذكوري، حتى يمكن للرجل أن يحتفظ بالحق في استخدامه. وبالإضافة إلى هذه الأُضحيات التي يدفع فيها الإنسان الإتاوات للآلهة بالاعتراف لها - ولو رمزياً فقط - باحتكارها للإنتاجية، يكبح الإنسان قدراته بمشاعر الذنب، التي لها جذورها في الاقتناع التسلّطي بأن ممارسته إرادته وقدرته الإبداعية هي تمرد على صلاحيات صاحب السلطة بأنه الخالق الوحيد وأن واجب الأتباع هو أن يكونوا « أشياءه ». ومن ثم فإن هذا الشعور بالذنب يضعف الإنسان، ويقلص قدرته، ويزيد خضوعه لكي يكفّر عن محاولته أن يكون « خالق نفسه وبانيها.»

ومن المفارقة أن الضمير التسلّطي **المذنب** هو نتيجة الشعور بالقوة والاستقلال والإنتاجية وعزة النفس، في حين أن الضمير **التسلّطي** الجيد ينشأ عن الشعور بالطاعة والاتكال والعجز وارتكاب الآثام. وقد وصف القديس بولص

وأوغسطين ولوتر وكالفان هذا الضمير الجيد بكلمات لا مجال للغلط فيها. فعلامات جودة النفس هي إدراك المرء عجزه واحتقاره لذاته وأن يكون المرء مثقلاً بإحساسه بارتكاب الآثام وضعفه. وأن يكون للمرء ضمير مذنب هو في ذاته علامة على فضيلة المرء لأن الضمير الآثم عَرَض من أعراض « خوف المرء وارتجافه » أمام السلطة. والنتيجة التي تنطوي على المفارقة هي أن **الضمير (التسلّطي) المذنب يصبح الأساس للضمير الجيد، في حين أن الضمير الجيد، إذا كان المرء سيملكه، ينبغي أن يخلق إحساساً بالذنب.**

ولإدخال السلطة في الذات تضمينان: أحدهما، وهو الذي ناقشناه منذ قليل، حيث يخضع الإنسان للسلطة؛ والآخر حيث يتولى دور السلطة بمعاملة ذاته بالصرامة والقسوة ذاتيهما. وهكذا يصبح الإنسان لا العبد المطيع وحسب بل كذلك فارض المهام الصارم الذي يعامل نفسه معاملته لعبد. وهذا التضمين الثاني شديد الأهمية لفهم الآلية السيكولوجية للضمير التسلطي. فالطبع التسلّطي، وقد تعوّقت إنتاجيته إلى هذا الحد أو ذلك، يُظهر قدراً معيناً من السادية والتدميرية.[٣٥] وهذه الطاقات التدميرية يطلقها تولّي المرء دور السلطة وهيمنته على نفسه بوصفه خادماً. وكان فرويد في تحليله الأنا الأعلى قد قدّم وصفاً للمكونات التدميرية أيّدته المعطيات السريرية التي جمعها ملاحظون آخرون بوفرة. ولا يهم هل يفترض المرء افتراض فرويد في كتاباته الباكرة أن جذر العدوان موجود على الأغلب في الإحباط الغريزي، أم في « غريزة الموت »، كما افترض فيما بعد. فما يهم هو أن الضمير التسلّطي تغذّيه التدميرية التي يكنّها الشخص تجاه ذاته فيتاح للمجاهدات التدميرية بذلك أن تعمل تحت قناع الفضيلة. ويكشف السبر التحليلي النفسي، ولا سيما للطبع الاستحواذي، مدى القسوة والتدميرية اللتين تكونان للضمير في بعض

---

(35) F. Nietzsche, « *The Genealogy of Morals* », II, 16.

الأحيان، وكيف يمكّن المرء من تفريغ كرهه المتلبّث بتحويله ضد المرء ذاته. وقد برهن فرويد برهاناً مقنعاً على صحة نظرية نيتشه القائلة بأن اعتراض سبيل الحرية يحوّل غرائز الإنسان « إلى الوراء ضد الإنسان نفسه. إن العداوة والقسوة والابتهاج بالاضطهاد. وبالمفاجآت والتغيير والتدمير - وتحوُّل كل هذه الغرائز ضد أصحابها: فهذا هو أصل 'الضمير السيئ'.»[٣٦]

ويمكن لجلّ الأنظمة السياسية والدينية في التاريخ أن تسدّ الحاجة إلى الأمثلة التي توضح الضمير التسلّطي. وبما أنني قد حلّلت البروتستانتية والفاشية من وجهة النظر هذه في كتابي « الهروب من الحرية » فلن أقدّم الآن أمثلة تاريخية، بل سأقتصر على البحث في بعض جوانب الضمير التسلّطي. كما يمكن أن تلاحظ في علاقة الأبوين بالطفل في ثقافتنا.

وقد يثير استغراب القارئ استخدام مصطلح « الضمير التسلّطي » بالإشارة إلى ثقافتنا، مادمنا قد تعوّدنا أن نعتقد أن المواقف التسلّطية ليست إلا الصفة المميزة للثقافات التسلطية غير الديمقراطية؛ ولكن مثل هذا الرأي يستهين بقوة العناصر التسلطية، وخصوصاً بدور السلطة المجهولة المؤثّر في الأسرة والمجتمع المعاصرين.[٣٧]

إن المقابلة التحليلية النفسية هي وضع من الأوضاع الممتازة لدراسة الضمير التسلّطي في الطبقة الوسطى المدينية. فالسلطة الأبوية فيها والطريقة التي يتعامل بها الأطفال بنجاح معها تتكشفان عن أنهما المشكلة العصبية في العُصاب. ويجد المحلل

---

(36) *Ibid* ., II,16

(٣٧) راجع مناقشة السلطة المجهولة في المجتمع الديمقراطي في

Escape from Freedom, Chap. V, p. 3.

كثيراً من المرضى غير القادرين البتة على نقد آبائهم؛ وغيرهم ممن، وهم ينتقدون آباءهم في بعض النواحي، يتوقفون فجأة عن انتقادهم فيما يتصل بتلك الخصائص التي يعانون هم أنفسهم منها، ولكن غيرهم يشعرون بالذنب والقلق عندما يعبّرون عن نقدهم السديد لأحد الأبوين أو غيظهم منه. وغالباً ما يحتاج الأمر إلى عمل تحليلي ليس بقليل لتمكين الشخص حتى من تذكّر الأحداث التي أثارت غضبه وانتقاده.(٣٨)

وأحاسيس الذنب الناجمة عن معاناة عدم إرضاء أحد الأبوين هي الأرهف ومع ذلك الأخفى. وفي بعض الأحيان يكون إحساس الطفل بالذنب مرتبطاً بأنه لا يحب الأبوين المحبة الوافية. ولا سيما عندما يتوقع الأبوان أن يكونا بؤرة أحاسيس الطفل. وتنشأ أحياناً من الخوف من تخييب التطلّعات الأبوية. والحالة الأخيرة ذات أهمية خاصة لأنها تشير إلى عنصر من العناصر الحاسمة في موقف أحد الأبوين في الأسرة التسلطية. وبرغم الاختلاف بين رب الأسرة الروماني، الذي كانت أسرته هي ملكيته، والأبِ الحديث، فإن الاعتقاد بأن الأطفال يأتون إلى العالم لإرضاء الأبوين وتعويضهما عن خيبات حياتهما لا يزال واسع الانتشار. ووجد هذا الموقف تعبيره الكلاسيكي في كلام « كريون » في السلطة الأبوية في مسرحية « أنتيغونا » لـــ « صوفوكليس »:

« لذلك فإن الصواب، يا بني، أن تكون مستعداً –

أن تشدّ أزر أبيك في كل أمر من أمور خصومته.

---

(٣٨) إن رسالة ف. كافكا إلى أبيه، التي حاول فيها أن يشرح له لماذا كان على الدوام خائفاً منه هي وثيقة كلاسيكية في هذا الشأن.

Cf. A. Franz Kafka, *Miscellany*, (New York : Twice a Year Press, 1940).

إنه من جراء ذلك يدعو الناس أن يُنجبوا ويربّوا

ذرية قائمة بالواجب - لتجازي

الخصم بالشر، وصديق أبيهم

بالإكرام، كما كان أبوهم يفعل. فكل من يحصل

على أبناء عديمي النفع - ماذا يمكن أن يقال فيه

إلا أنه لم ينجب غير المتاعب لنفسه

ومَعيناً من الضحك لأعدائه.»[٣٩]

وحتى في ثقافتنا غير التسلّطية، يحدث أن يريد الآباء أن يكون أولادهم « خَدومين »؛ لكي يعوّضوا الآباء عما فاتهم في الحياة. فإذا لم يكن الآباء ناجحين، فعلى الأبناء أن يُحرزوا النجاح ليمنحوهم الرضى بالنيابة عن أنفسهم. وإذا كانوا لا يشعرون بأنهم محبوبون (وخصوصاً إذا لم يكن الأبوان يحب بعضهما بعضاً)، فعلى الأبناء أن يعوّضوهم عن ذلك. وإذا كانوا يشعرون بالعجز في حياتهم الاجتماعية، أرادوا أن ينالوا الرضى بالتحكّم في أولادهم والهيمنة عليهم. وحتى إذا وافق الأولاد على هذه التوقعات، ظلوا يشعرون بالذنب لعدم قيامهم بالعمل الكافي مما يخيّب آمالهم.

والشكل المرهف على وجه الخصوص الذي كثيراً ما يتّخذه الإحساس بتخييب آمال الأبوين يسبّبه الشعور بالاختلاف. فالآباء المهيمنون يريدون أبناءهم أن يكونوا مثلهم في المزاج والطبع. فالأب الصفراوي (= الغَضَبي) لا يتعاطف مع

(39)*The Complete Greek Drama*, ed. by W. J. Oates and E. O'Neill, Jr., Vol I. (New York: Random House, 1939).

الابن البلغمي، وهو يفسّر **اختلاف** ابنه عنه بأنه دونية؛ ويشعر ابنه بالذنب والدونية لأنه مختلف ويحاول أن يجعل نفسه من نوع الشخص الذي يريده أبوه أن يكون؛ ولكنه لا يفلح إلا في إعاقة نموه وفي أن يصبح نسخة ناقصة كثيراً عن أبيه. وبما أنه يعتقد أنه ينبغي أن يكون مثل أبيه، يعطيه هذا الإخفاق ضميراً مذنباً. والابن، في محاولته أن يتحرر من هذه الأفكار عن الواجب وأن يصبحْ « ذاتَه » كثيراً ما يُرهقه ثقل عبء الذنب بشأن « الجناية » فيسقط بجانب الطريق قبل أن يصل في أي حال من الأحوال إلى هدفه في الحرية. والعبء ثقيل جداً لأن عليه أن ينجح في التعامل لا مع أبويه وخيبة أملهما واتهاماتهما ومناشداتهما وحسب، بل كذلك مع الثقافة الكلية التي تتطلع إلى أن « يحب » الأولاد آباءهم. وعلى الرغم من أن التوصيف السابق يناسب الأسرة التسلّطية، فإنه لا يبدو صحيحاً فيما يتعلق بالأسرة الأمريكية، ولاسيما منها الأسرة المدينية التي نجد فيها القليل من السلطة الصريحة. ولكن الصورة التي قدّمتُها تصح، بالرغم من ذلك، في مسائلها الأساسية. إننا نجد بدلاً من السلطة الصريحة سلطة مجهولة يُعبَّر عنها على أساس التوقّعات المشحونة بالانفعالات الشديدة بدلاً من الأوامر الصريحة. وعلاوةً، فإن الأبوين لا يشعران بأنهما سلطتان، ولكنهما برغم ذلك ممثلان لسلطة السوق المغْفَلة، وهما يتوقعان أن يسير الأولاد في حياتهم على مستوى المعايير التي يخضع لها الآباء والأبناء على السواء.

ولا تنجم أحاسيس الذنب عن مجرد اتّكال المرء على سلطة غير عقلية واعتقاده بأن واجب المرء هو إرضاء تلك السلطة ولكن الإحساس بالذنب هو بدوره يقوي الاتّكال. وقد أثبتت أحاسيس الذنب أنها أنجع وسيلة لتشكيل الاتكال وزيادته، وهنا تكمن وظيفة من الوظائف الاجتماعية لفلسفة الأخلاق التسلّطية طوال التاريخ. والسلطة بوصفها صاحبة التشريع تجعل أتباعها يشعرون بالذنب

بسبب تجاوزاتهم الكثيرة والتي لا يمكن تجنّبها. وهكذا فإن ذنب التجاوزات التي لا يمكن تجنّبها والحاجة إلى الصفح عنها يخلقان سلسلة لا نهاية لها من الإساءة والإحساس بالذنب والحاجة إلى الغفران تبقي التابع في عبودية وحمد للمغفرة بدلاً من انتقاد مطالب السلطة. وهذا التفاعل بين الإحساس بالذنب والاتّكال هو الذي يؤدي إلى صلابة العلاقات التسلّطية وقوتها. والاتكال على السلطة غير العقلية يفضي إلى إضعاف الإرادة في الشخص المتّكِل، وفي الوقت نفسه، فإن كل ما من شأنه أن يشلّ الإرادة يؤدي إلى زيادة في الاتكال. وهكذا تتشكّل دورة تفاقمية.

وأنجع طريقة لإضعاف إرادة الطفل هي إثارة إحساسه بالذنب. وهذا يتم باكراً بشعور الطفل أن مجاهداته الجنسية وتجلياتها الباكرة « سيئة ». ومادام الطفل لا يملك أن يمنع نفسه عن المجاهدات الجنسية، فإن نهج إثارة الذنب هذا يكاد لا يخفق. ومتى نجح الأبوان (والمجتمع ممثّل بهما) في جعل الصلة بين الجنس والذنب مستمرة، فقد تم إنتاج أحاسيس الذنب إلى الحد نفسه، وبصورة مستمرة كالاستمرار الذي تحدث به الدوافع الجنسية. ويضاف إلى ذلك أن الوظائف الجسدية تُفسدها الاعتبارات الأخلاقية. فإذا لم يذهب الطفل إلى المرحاض بالطريقة المقرَّرة، وإذا لم يكن نظيفاً كما يُتوقّع، وإذا لم يأكل ما يُفترض أن يأكل - فهو سيئ. وفي سن الخامسة أو السادسة يكون الطفل قد اكتسب كل الإحساس الانحرافي بالذنب لأن النزاع بين دوافعه الطبيعية وتقويم الأبوين لها يشكل مصدراً دائم التوليد لمشاعر الذنب.

ولم تغيّر أنظمة التربية الليبرالية و« التقدمية » هذا الوضع بمقدار ما يود المرء أن يعتقد. وحلّت محل السلطة الصريحة سلطة مجهولة، ومحل الأوامر الصريحة صِيَغٌ تأسست علمياً، ومحل « لا تفعل كذا » « أنت لا ترغب في أن تفعل كذا ». وفي الحقيقة، قد تكون هذه السلطة المجهولة أشد قمعية في الكثير من النواحي من السلطة

الصريحة. فلا يعود الطفل يشعر بأنه مأمور (ولا أن الأبوين يصدران الأوامر)، ولا يستطيع أن يقاوم فيظهر بذلك إحساساً بالاستقلال الذاتي. لقد استُميل وأُقنع باسم العلم، والفهم المشترك، والتعاضد - ومن في مقدوره أن يحارب أمثال هذه المبادئ الموضوعية؟

ومتى تحطّمت إرادة الطفل تعزّز إحساسه بالذنب بطريقة هادئة أخرى. وهو يدرك إدراكاً غامضاً خضوعه وهزيمته، وعليه أن يفهم ذلك. وهو لا يستطيع أن يقبل تجربة محيّرة ومؤلمة من دون محاولة تفسيرها. والتبرير العقلي في هذه الحالة هو، مبدئياً، ذلك التبرير الذي يستخدمه الهندي الذي لا يُلمَس أو المسيحي المكابد - إذ يجري تفسير إحباطه وضعفه بأنهما مجرد عقوبة له على آثامه. وتُبرَّر خسارته للحرية بأنها إثبات للذنب، وهذا الاقتناع يزيد الإحساس بالذنب الذي سبّبته أنظمة القيمة الثقافية والوالدية.

إن رد الفعل الطبيعي من الطفل على ضغط السلطة الوالدية هو التمرد، الذي هو ماهية « عقدة أوديب » عند فرويد. فقد ظن فرويد، تقريباً، أن الصبي الصغير بسبب رغبته الجنسية في أمه، يصبح المنافس لأبيه، وأن النشوء العُصابي يؤدي إلى الإخفاق في التغلّب بصورة مُرْضية على القلق الذي له جذوره في هذه المنافسة. وفرويد في إشارته إلى النزاع بين الطفل والسلطة الوالدية وإلى إخفاق الطفل في حل هذا النزاع حلاً مُرضياً يُلمح إلى جذور العُصاب؛ ولكن هذا النزاع لا تُحدثه، في رأيي، المنافسة الجنسية في المقام الأول ولكنه ينجم عن رد فعل الطفل على ضغط السلطة الوالدية، التي هي في ذاتها جزء من المجتمع الأبوي (البطريركي).

فبمقدار ما تجنح السلطة الاجتماعية والوالدية إلى تحطيم إرادة الطفل وعفويته واستقلاله الذاتي، فإن الطفل الذي لم يولد لكي يتحطم، يحارب السلطة التي يمثّلها

أبواه؛ يحارب من أجل حريته لا للتخلص من الضغط وحسب، بل كذلك من أجل حريته في أن يكون ذاته، إنساناً ناضجاً، لا إنساناً آلياً. وسوف تكون معركة الحرية عند بعض الأطفال أكثر نجاحاً مما هي عند بعضهم الآخر، برغم أنه لا ينجح فيها تماماً إلا القليلون. والآثار المتخلفة عن هزيمة الطفل في الحرب على السلطة غير العقلية موجودة في قرارة كل عُصاب. وهي تشكّل مجموعة من الأعراض أهم ملامحها إضعاف أصالة الشخص وعفويته أو شلّهما؛ وإضعاف الذات والاستعاضة عنها بذات زائفة تبلَّدَ فيها الإحساس بـ « أنا أكون » وحلّت محل تجربة النفس التي هي حاصل جمع توقعات الآخرين؛ والاستعاضة عن الاستقلال الذاتي بالتبعية؛ والضبابية أو إذا استخدمنا مصطلح هـ . س . سوليڤان، الطبيعة الإردافية لكل التجارب الشخصية المتبادلة. وأهمّ عَرَض للهزيمة في صراع المرء من أجل ذاته هو الضمير المذنب. وإذا لم يفلح المرء في الطلوع من الشبكة التسلّطية، فإن المحاولة المخفقة للهروب دليل على الذنب، ولا يمكن اكتساب الضمير الجيد من جديد إلا بتجديد الخضوع.

ب ــ الضمير الإنساني

ليس الضمير الإنساني صوت سلطة نتوق إلى إرضائها ونخشى إغضابها وقد انغلّت في ذاتنا؛ إنه صوتنا، الموجود في كل كائن بشري والمستقل عن العقوبات والمكافآت الخارجية. ما طبيعة هذا الضمير؟ لماذا نسمعه ولماذا نستطيع أن نصبح أصمّاء عنه؟

إن الضمير الإنساني هو استجابة شخصيتنا الكلية لأدائها الوظيفي الصحيح أو لاختلال أدائها الوظيفي، وليس استجابة لهذه القدرة أو تلك وإنما لجماع قدراتنا

الذي يشكل وجودنا البشري والفردي. والضمير يحكم في أدائنا الوظيفي بوصفنا بشراً؛ والضمير conscience (كما يدل جذر الكلمة con-scienta) هو معرفة المرء بداخله، معرفة بنجاحنا وإخفاقنا الخاصّين بكل منا في فن العيش. ولكن الضمير برغم أنه معرفة، فهو أكثر من مجرد معرفة في مجال الفكر المجرد. إن له خصيصة **عاطفية**، لأنه استجابة شخصيتنا الكلية لا مجرد استجابة عقلنا. ونحن، في الحقيقة، لسنا بحاجة إلى أن ندرك ماذا يقول ضميرنا حتى نتأثّر به.

وتُنتج الأعمال والأفكار والأحاسيس المفضية إلى الأداء الوظيفي الصحيح، وكشف شخصيتنا الكلية شعوراً بالاستحسان الداخلي، بـــ « الاستصواب »، هو الصفة المميزة لـــ « الضمير الإنساني الجيد ». ومن جهة أخرى تُنتج الأعمال والأفكار والأحاسيس الضارة بشخصيتنا الكلية شعوراً بالاضطراب والقلق، هو الصفة المميزة لـــ « الضمير المذنب ». وهكذا فإن الضمير هو رد فعل أنفسنا على أنفسنا. إنه صوت ذواتنا الحقيقية الذي يدعونا إلى العودة إلى أنفسنا، وإلى العيش إنتاجياً، وأن ننمو تماماً وعلى نحو منسجم - أي أن نكون بالفعل ما نحن عليه بالقوة. إنه حارس سلامتنا؛ إنه « اقتدار » المرء على أن يضمن نفسه بكل ما يستحّقه ذلك من عزة نفس، وكذلك أن يقول المرء نعم لذاته(٤٠). وإذا كانت المحبة يمكن أن تعرّف بأنها توكيد إمكانيات الشخص المحبوب ورعايتها واحترام فرادة الشخص المحبوب، فإن **الضمير الإنساني يمكن أن يُدعى بحق صوت الرعاية المحبة لأنفسنا**.

---

(40) F. Nietzsche, « *The Genealogy of Morals* », II, 3. Cf. also Heidegger's description of conscience in M. Heidegger, « *Sein und Zeit* », 45–60, Halle a.s.,1927.

ولا يمثّل الضمير الإنساني التعبير عن ذواتنا الحقيقية وحسب؛ فهو يشتمل كذلك على ماهية تجاربنا الأخلاقية في الحياة. وفيه نحتفظ بمعرفة هدفنا في الحياة والمبادئ التي من خلالها نصل إليه: تلك المبادئ التي اكتشفناها بأنفسنا وكذلك المبادئ التي تعلّمناها من الآخرين ووجدنا أنها صحيحة.

إن الضمير الإنساني هو التعبير عن مصلحة الإنسان الذاتية وسلامته، في حين أن الضمير التسلّطي مشغول بطاعة الإنسان أو تضحيته الذاتية أو واجبه أو «انضباطه الذاتي». وغاية الضمير الإنساني هو الإنتاجية، ومن ثم السعادة، مادامت السعادة هي القرين الضروري للعيش الإنتاجي. وعلى النقيض من مطالب ضمير المرء هو أن يشلّ المرء ذاته بأن يصبح أداة للآخرين، كيفما أظهروا أنهم أجلاّء، وبأن يكون « لا ذات له »، شقياً، مستسلماً، منخذلاً؛ وأي انتهاك لسلامة شخصيتنا الوظيفي وأدائها الصحيح، فيما يتصل بالتفكير وبالعمل، وحتى فيما يتصل بأمور من قبيل تذّوق الطعام أو السلوك الجنسي إنما هو عمل ضد ضمير المرء.

ولكن ألا يناقض تحليلنا للضمير أن صوته عند الكثيرين من الناس خافت إلى درجة أنه غير مسموع ولا يجري العمل بمقتضاه؟ وبالفعل، وهذه الحقيقة هي السبب في التقلقل الأخلاقي للوضع البشري. ولو تحدّث الضمير على الدوام بصوت مرتفع وواضح بما فيه الكفاية، لما ضلّ إلا القليلون عن غايتهم الأخلاقية. وتنجم إحدى الإجابات من صميم طبيعة الضمير نفسه: مادامت وظيفته هي أن يكون حارساً لمصلحة الإنسان الحقيقية، فإنه حي إلى الحد الذي لا يكون فيه الشخص قد فقد ذاته كلياً وأصبح فريسة عدم اكتراثه وتدميريته. فعلاقته بإنتاجية المرء علاقة تفاعل. وكلما عاش المرء إنتاجياً، قوي ضميره، وبالتالي، ازدادت إنتاجيته. وكلما

قل عيشه الإنتاجي، ضعف ضميره؛ ووضع الإنسان الذي ينطوي على المفارقة - وعلى المأساة - هو أن ضميره يكون أضعف عندما يحتاج إليه أكثر.

والإجابة الثانية عن سؤال عدم فاعلية الضمير نسبياً هي رفضنا الإصغاء - والأهمّ من ذلك - جهلنا بمعرفة كيف نصغي. فالناس في كثير من الأحيان يكونون في وهم أن ضميرهم سوف يتكلم بصوت مرتفع وأن رسالته ستكون واضحة ومتميزة؛ وهم في انتظارهم مثل هذا الصوت، لا يسمعون أي شيء. ولكن الصوت حين يكون خافتاً، لا يكون متميزاً؛ وعلى المرء أن يتعلّم كيف يُصغي ويفهم اتصالاته كي يعمل بمقتضاها.

وعلى أية حال، فإن تعلُّم المرء فهم اتصالات ضميره صعب للغاية، لسببين على الأغلب. فلكي نصغي إلى صوت ضميرنا، لابد أن نكون قادرين على الإصغاء إلى أنفسنا، وهذا على وجه الدقة هو الأمر الذي يعاني جلّ الناس في ثقافتنا من صعوبات في أدائه. إننا نستمع إلى أي صوت وإلى أي شخص إلا إلى أنفسنا. ونحن معرّضون على الدوام لضجة الآراء والأفكار التي تنهال علينا من كل حدب وصوب: من الأفلام والصحف والمذياع والثرثرة الفارغة. ولو خطّطنا عامدين أن نمنع أنفسنا من الإصغاء في أي وقت إلى أنفسنا، لما كان في مستطاعنا أن نفعل أفضل من ذلك.

إن إصغاء المرء إلى نفسه شديد الصعوبة لأن هذا الفن يقتضي قدرة أخرى، نادرة في الإنسان الحديث: هي قدرة المرء على أن ينفرد بذاته. ونحن في الحقيقة قد أنشأنا رُهاب الانفراد؛ ونفضّل أتفه صحبة أو حتى أبغضها، وأكثر النشاطات خلواً من المعنى، على أن ننفرد بأنفسنا. ألأننا نعتقد أننا سنكون في صحبة بالغة السوء؟ أعتقد أن الخوف من أن نكون وحيدين مع أنفسنا هو إلى حد ما شعور بالارتباك،

يقارب الرعب من رؤية شخص معروف وغريب في وقت واحد؛ فنخاف ونولّي الأدبار. فنضيّع بذلك فرصة الاستماع إلى ذواتنا، ونستمر في جهلنا لأنفسنا.

إن الإصغاء إلى صوت ضميرنا الخافت وغير المتميّز صعب كذلك لأنه لا يكلمنا مباشرة بل على نحو غير مباشر لأننا لا ندرك غالباً أن ضميرنا هو الذي يشوّشنا. وقد نعتقد أننا مجرد قلقين (أو حتى مرضى) لعدد من الأسباب التي ليست لها صلة واضحة بضميرنا. ولعل رد فعل ضميرنا غير المباشر والأكثر تكرّراً على إهماله هو شعور غامض مبهم بالذنب والاضطراب، أو مجرد إحساس بالإنهاك وفقدان الهمة. وفي بعض الأحيان تُبرَّر هذه الأحاسيس بأنها أحاسيس الذنب لعدم القيام بهذا العمل أو ذلك، في حين لا تشكل السهوات التي يشعر المرء بالذنب من أجلها مشكلات أخلاقية حقيقية بالفعل. ولكن إذا أصبح الإحساس الحقيقي - ولو أنه لا شعوري - بالذنب أقوى من أن تُسكته التبريرات العقلية السطحية، فإنه يجد تعبيره في أشد أحوال القلق عمقاً وحدة وحتى في المرض الجسمي أو العقلي.

وأحد أشكال هذا القلق هو الخوف من الموت؛ لا الخوف الطبيعي من الموت الذي يعيشه كل إنسان لدى تأمل الموت، بل الرعب من الموت الذي يمكن أن يتملك الناس بصورة متواصلة. وينشأ هذا الخوف غير العقلي من إخفاق المرء في أن يعيش؛ إنه تعبير عن ضميرنا المذنب لأننا بدّدنا حياتنا وأضعنا فرص الاستخدام الإنتاجي لقدراتنا. إن الموت مرير بصورة مبرّحة، ولكن فكرة أن الإنسان يجب أن يموت من دون أن يكون قد عاش أمر لا يُطاق. ويرتبط بالخوف المَرَضي من الموت الخوف من الشيخوخة الذي ينتاب حتى أكثر الناس في ثقافتنا. ولكننا هنا أيضاً نجد توجّساً معقولاً وطبيعياً من الشيخوخة يختلف كثيراً في الكيفية والشدة عن الفزع الكابوسي من بلوغ « الشيخوخة الطاعنة في السن ». وكثيراً ما يمكن أن نلاحظ

أناساً، ولاسيما في الحالة التحليلية، يستحوذ عليهم الخوف من الشيخوخة وهم في ريعان الشباب؛ وإنهم لمقتنعون أن فتور قوتهم البدنية متّصل بضعف شخصيتهم الكلية، وقدراتهم الانفعالية والفكرية. وتكاد هذه الفكرة ألا تكون أكثر من خرافة، تدوم بالرغم من الدليل القاهر على العكس. ويغذّيها في ثقافتنا ما يُسمى الخصائص الشبابية، مثل السرعة وقابلية التكيّف والقوة البدنية، وهي الخصائص المطلوبة أولاً في عالم موجَّه إلى النجاح في التنافس وليس بالأحرى إلى تنشئة طبع الفرد. ولكن الأمثلة الكثيرة تُظهر أن الشخص الذي يعيش إنتاجياً قبل أن يشيخ لا تسوء حاله على الإطلاق؛ وعلى العكس فإن الخصائص الانفعالية والعقلية التي طوّرها في سيرورة العيش الإنتاجي تستمر في النمو مع أن القوة البدنية تتناقص. ولكن الشخص غير الإنتاجي تسوء حالة شخصيته الكلية عندما تنضب قوته البدنية، التي كانت أهم لولب لنشاطاته. إن هَرَم الشخصية في الشيخوخة عَرَض: إنه البرهان على الإخفاق في العيش إنتاجياً. والخوف من بلوغ الشيخوخة تعبير – لا شعوري غالباً – عن العيش بطريقة غير إنتاجية؛ وهو رد فعل ضميرنا على تعطيل ذواتنا. وثمة ثقافات توجد فيها حاجة أكبر إلى خصائص الشيخوخة المميزة، كالحكمة والخبرة، ومن ثم ففيها احترام أكبر لها. وفي ثقافات كهذه يمكن أن نجد موقفاً معبَّراً عنه بصورة جميلة جداً في الكلام التالي الذي أعرب عنه الرسام الياباني هوكوساي Hokusai.

> **كان لديّ منذ سن السادسة هوس برسم شكل الأشياء. وفي الوقت الذي كنت فيه في الخمسين نشرت عدداً لا نهاية له من التصاميم؛ ولكن كل ما أنتجتُه قبل سن السبعين لا يستحق أن يؤخذ في الاعتبار. وفي سن الثالثة والسبعين تعلّمت قليلاً عن البنية الحقيقية للطبيعة، للحيوانات والنباتات والطيور والأسماك والحشرات. وفي النتيجة فإنني عندما سأدرك الثمانين،**

سأحرز مزيداً من التقدم؛ وفي التسعين سأنفذ إلى سر الأشياء؛ وفي المائة أكون قد وصلت بالتأكيد إلى مرحلة عجيبة؛ وعندما أكون في المائة وعشر سنوات، فإن كل شيء أخطّه، ولو كان مجرد نقطة أو خط، سيكون حياً.

كتبتها في سن الخامسة والسبعين، أنا الذي كنت ذات حين هوكوساي، واليوم غواكيو روجين Gwakio Rojin، العجوز المجنون بالرسم.(٤١)

والخوف من الاستهجان، ولو أنه أقل إثارة من الخوف غير العقلي من الموت ومن الشيخوخة، يكاد لا يكون أقل أهمية في تعبيره عن الإحساس اللاشعوري بالذنب. وهنا كذلك نجد التحريف غير العقلي لموقف طبيعي: فمن الطبيعي أن يريد الإنسان أن يكون مقبولاً من أقرانه؛ ولكن الإنسان الحديث يريد أن يقبله كل شخص ولذلك يخاف أن ينحرف، في التفكير والإحساس والعمل، عن النموذج الثقافي. والإحساس اللاشعوري بالذنب هو سبب من جملة أسباب هذا الخوف غير العقلي من الاستنكار. فإذا لم يستطع الإنسان أن يستحسن نفسه لأنه أخفق في مهمة العيش إنتاجياً، فعليه أن يستعيض عن استحسانه لنفسه باستحسان الآخرين له. ولا يمكن أن تُفهم هذه الصبوة إلى الاستحسان تماماً إلا إذا أدركنا أنها مشكلة أخلاقية، تعبير عن الإحساس كلي الانتشار بالذنب ولو أنه لا شعوري.

ويبدو أن الإنسان يمكن أن ينجح في أن يقطع نفسه عن سماع صوت ضميره. ولكن هناك حالة من حالات الوجود تُخفق فيها هذه المحاولة، وهي حالة النوم. ففيها يكون منقطعاً عن الضجة المنهالة عليه في النهار ولا يستقبل إلا خبرته الداخلية، التي كوّنتها المجاهدات غير العقلية الكثيرة بالإضافة إلى الأحكام القيمية والتبصّرات. والنوم هو في أغلب الأحيان المناسبة الوحيدة التي لا يستطيع الإنسان أن يُسكت فيها ضميره؛ ولكن المأساة في ذلك أننا عندما نسمع ضميرنا

(41) From J. Lafarge, *A Talk About Hokusai* (W. C. Martin, 1896).

يتكلم في النوم لا نستطيع أن نفعل، وعندما نكون قادرين على الفعل، ننسى ما عرفناه في حلمنا.

ولعل الحلم التالي يفي بالحاجة إلى مثال توضيحي. فقد عُرض على كاتب معروف منصب عليه فيه أن يبيع استقامته بوصفه كاتباً مقابل قدر كبير من المال والشهرة؛ وحينما كان يدرس هل يقبل العرض أم لا، رأى هذا الحلم: إنه يرى في سفح جبل رجلين ناجحين جداً كان يحتقرهما لانتهازيتهما؛ ويقولان له أن يصعد بسيارته من الدرب الضيق إلى الذروة. ويتّبع نصيحتهما، وعندما أوشك أن يصل إلى قمة الجبل، تسقط سيارته من الطريق، ويُقتل. وتحتاج رسالة حلمه إلى تفسير يسير: عندما كان نائماً، عرف أن قبول المنصب المعروض عليه من شأنه أن يكون معادلاً للدمار؛ لا للموت المادي، ولا ريب، كما تعبّر عنه لغة الحلم الرمزية، بل لدماره بوصفه إنساناً إنتاجياً متكاملاً.

ولدى مناقشتنا الضمير كنت قد دقّقتُ النظر في كل من الضمير التسلّطي والضمير الإنساني على حدة لكي أُظهر خصائصهما المميزة، ولكنهما في الواقع غير منفصلين ولا يستبعد بعضهما بعضاً في أي شخص مفرد. وعلى العكس، فلكل شخص بالفعل كلا « الضميرين »، والمشكلة هي تمييز القوة الخاصة بكل منهما وترابطهما.

وكثيراً ما تعاني تجربة أحاسيس الذنب شعورياً على أساس الضمير التسلّطي، على حين أنها، دينامياً، ضاربة جذورها في الضمير الإنساني؛ وفي هذه الحالة يكون الضمير التسلّطي تبريراً، إذا جاز القول، للضمير الإنساني. فالشخص قد يُحس شعورياً بالذنب لعدم إرضاء السلطات، في حين أنه يحس بالذنب لا شعورياً لعدم سيره في حياته على مستوى توقّعات ذاته. وعلى سبيل المثال، فإن الرجل الذي كان يريد أن يصبح موسيقياً قد أصبح بدلاً من ذلك رجل أعمال إرضاء لرغبات أبيه. وهو إلى حد ما غير ناجح في عمله، وأبوه ينفّس عن خيبة رجائه في الابن لتقصيره.

والابن، الذي يشعر بالاكتئاب والعجز عن القيام بالعمل الوافي بالمراد، يقرر في آخر الأمر أن يَنشد عون محلل نفسي. وفي المقابلة التحليلية يتكلم بإسهاب شديد عما يقاسيه من أحاسيس القصور والاكتئاب. وسرعان ما يدرك أن اكتئابه تسبّبه أحاسيسه بالذنب لأنه خيّب رجاء أبيه. وعندما يسأل المحلل المريض عن حقيقة شعوره بالذنب يمتعض. ولكنه بعد مدة قصيرة يرى نفسه في الحلم رجل أعمال ناجحاً جداً، يُطريه أبوه، وهو أمر لم يحدث البتة في الواقع؛ وعند هذا الحد من الحلم يستحوذ على الحالم فجأة ذعر ودافع إلى قتل نفسه، ويستيقظ. يَروعه الحلم ويفكر هل هو مخطئ بعد كل ما جرى بشأن مصدر شعوره بالذنب. ثم يكتشف أن كنه إحساسه بالذنب ليس إخفاقه في إرضاء أبيه، بل على العكس، طاعته له وإخفاقه في إرضاء نفسه. إن إحساسه الشعوري بالذنب صادق وكاف، بالحد الذي يذهب إليه، ليكون تعبيراً عن ضميره التسلّطي؛ ولكنه يستر معظم إحساسه بالذنب حيال ذاته التي لم يكن مدركاً لها أبداً. وليس من الصعب تبيُّن سببي هذا الكبت: إن نماذج ثقافتنا تدعم هذا الكبت؛ فإنه من الصواب وفقاً لها أن يُحس المرء بالذنب لتخييب رجاء أبيه، ولكن ما له القليل من المعنى أن يحسّ المرء بالذنب لإهماله ذاته. والسبب الآخر هو الخوف من أن يُضطر، بعد أن يصبح مدركاً ذنبه الحقيقي، إلى أن يحرر ذاته ويقيم وزناً لحياته بدلاً من التذبذب بين الخوف من أبيه الغضوب ومحاولاته الرامية إلى إرضائه.

والشكل الأخر للعلاقة بين الضمير التسلّطي والضمير الإنساني هو الشكل الذي يختلف فيه التحريض على قبول محتويات المعايير، على الرغم من أنها متماثلة. فالوصايا القائلة، مثلاً، لا تقتل، لا تكره، لا تحسد، وأحبب جارك هي معايير فلسفة الأخلاق التسلّطية وكذلك الإنسانية. ولعله يمكن أن يقال إنه في المرحلة الأولى لتطور الضمير تُصدِر السلطة أوامر يجري اتّباعها فيما بعد لا بسبب الخضوع للسلطة وإنما بسبب مسؤولية الفرد عن نفسه. وقد أشار جوليان هوكسلي Julian

Huxley إلى أن اكتساب الضمير التسلّطي كان في سيرورة التطور البشري مرحلة ضرورية قبل أن تتطور العاقلية والحرية إلى حد جعل الضمير الإنساني ممكناً، وأعرب آخرون عن الفكرة نفسها فيما يتصل بنمو الطفل. وعلى حين أن هكسلي كان مصيباً في تحليله التاريخي، فأنا لا أعتقد أنه فيما يتعلق بالطفل، في المجتمع غير التسلّطي، لابد من وجود الضمير التسلّطي بما هو شرط مسبق لتشكّل الضمير الإنساني؛ ولا يمكن إلا للتطور المقبل للبشر أن يثبت أو يدحض صحة هذا الافتراض.

ولو كان الضمير قائماً على سلطة غير عقلية صلبة ولا تمكن مهاجمتها، لأمكن أن يكون الضمير الإنساني مقموعاً بصورة كلية تقريباً. فيصبح الإنسان، عندئذ، متكلاً تمام الاتّكال على السلطات التي خارجه ويكفّ عن الاهتمام بوجوده أو الشعور بالمسؤولية عنه. ويكون كل ما يهمه هو استحسان هذه السلطات أو استنكارها له، وهي قد تكون الدولة، أو الزعيم، أو ما لا يقل أهمية عن ذلك وهو الرأي العام. وحتى جلّ السلوك غير الأخلاقي - بالمعنى الإنساني - يمكن أن يُعاش على أنه « واجب » بالمعنى التسلّطي. والشعور بـــ « الانبغاء »، المشترك في كلا الضميرين، إنما هو عامل شديد الخداع لأنه يمكن أن يشير إلى أسوأ ما في الإنسان وكذلك إلى أفضله.

والمثال الجميل على الترابط المعقّد بين الضمير التسلّطي والضمير الإنساني هو رواية « المحاكمة »(*) لـــ « كافكا ». إن بطل الكتاب، ك، يجد نفسه «موقوفاً

(*) كما أن عنوان رواية فكتور هوغو « أحدب نوتردام » هو عنوان مأخوذ من الترجمة الإنجليزية للرواية The Hunchback of Notre Dame في حين أن العنوان الفرنسي الأصلي للرواية هو: Notre Dame De Paris ، أي« نوتردام باريس»، فإن عنوان رواية كافكا « المحاكمة » هو عنوان مأخوذ من الترجمة الإنجليزية للرواية The Trial، في حين أن العنوان الألماني الأصلي هو Der Prozess أي «الـــدعوى». ولا يخفى أن العنوانين الإنجليزيين كانا أكثر جاذبية للقراء العرب ومن ثم فقد كان لهما الشيوع عنـــدهم. (المترجم)

ذات صباح جميل » لجناية هو جاهل بها، وظل كذلك مدة السنة الباقية من حياته التي سيعيشها. وتعالج الرواية برمّتها محاولة « ك » دَفْع دعواه أمام محكمة لا يعرف قوانينها وإجراءاتها. ويحاول مهتاجاً أن يخطب عون المحامين المحتالين، والنساء المرتبطات بالمحكمة، وكل شخص يمكن أن يجده - فلا يعود من كلهم بطائل. وفي المآل يُحكم عليه بالإعدام ويُنفَّذ الحكم.

والرواية مكتوبة بلغة رمزية كلغة الحلم؛ كل حوادثها محسوسة وواقعية في الظاهر، برغم أنها تشير فعلاً إلى تجارب داخلية ترمز إليها أحداث خارجية. وتعبّر القصة عن استشعار ذنب إنسان يشعر أنه تتهمه سلطات مجهولة ويحسّ بالذنب لعدم إرضائها؛ ومع ذلك فهذه السلطات بعيدة عن أن يصل إليها إلى حد أنه لا يتمكن من معرفة بماذا تتهمه، أو كيف له أن يدافع عن نفسه. والرواية إذا نظرنا إليها من هذه الزاوية، فإنها تمثّل وجهة النظر اللاهوتية الأقرب إلى لاهوت كالفان Calvin. فالإنسان مدان أو ناجٍ من دون فهم الأسباب. وكل ما في طوقه أن يفعله هو أن يرتجف ويرمي نفسه على رحمة الله. ووجهة النظر اللاهوتية التي يتضمنها هذا التفسير هي مفهوم كالفان للذنب، وهو مفهوم يمثّل النمط المتطرف من الضمير التسلّطي. وعلى أية حال، فإن السلطات في **المحاكمة** تختلف في أحد الوجوه اختلافاً أساسياً عن إله كالفان. فهي فاسدة وقذرة بدلاً من أن تكون مجيدة وجليلة. ويرمز إلى هذا الجانب تمرد « ك » على السلطات. ويشعر أنها تسحقه ويحس أنه مذنب، ومع ذلك يكرهها ويشعر بافتقارها إلى أي مبدأ أخلاقي. وهذا المزيج من الخضوع والتمرد هو خصيصة الكثيرين من الناس الذين يخضعون للسلطات ويتمردون عليها بالتناوب ويتمردون خصوصاً على السلطة التي تغلغلت في صميم ذاتهم، أي على ضميرهم.

على أن إحساس « ك » بالذنب هو في الوقت نفسه رد فعل ضميره الإنساني. فهو يشعر أنه « أُوقِف »، وهذا يعني أنه توقف عن النمو والتطور. وهو يشعر بخوائه وعقمه. وفي بضع جمل يصوّر كافكا ببراعة عدم الإنتاجية في حياة «ك». وهذه هي الكيفية التي كان يعيش بها.

في ذلك الربيع كان « ك » قد تعوّد أن يقضي أمْسِيته على هذا النحو: كان بعد العمل، يبقى عادة في مكتبه حتى التاسعة، كلما أمكنه ذلك وكان يقوم بمسيرة قصيرة، وحيداً أو مع بعض زملائه، ثم يذهب إلى حانة بيرة، حيث يقعد حتى الحادية عشرة إلى مائدة يؤمها في الأغلب الرجال الكهول. إلا أن لهذه الوتيرة الرتيبة استثناءاتها، وذلك، مثلاً، حين كان مدير المصرف، الذي يقدّر كثيراً كدّه وجدارته بالثقة يدعوه إلى نزهة أو عشاء في داره المنعزلة. وكان « ك » يزور مرة في الأسبوع فتاة تُدعى إلزا، التي كانت تقوم بواجبها نادلةً كلّ الليل وحتى الفجر في أحد الملاهي وفي النهار تستقبل زوارها في السرير.(٤٢)

إن « ك » يحسّ بأنه مذنب من دون أن يعرف لماذا. وهو يفرّ من نفسه، ويهتم بالعثور على المساعدة من الآخرين، حين لا يمكن أن يُنقذه إلا فهم السبب الحقيقي لأحاسيس ذنبه وتنشئة إنتاجيته. وهو يسأل المفتش الذي يوقفه كل أنواع الأسئلة عن المحكمة وفرصه في المحاكمة. ولا تُعطى له إلا النصيحة الوحيدة التي يمكن أن تُعطى في هذه الحالة. يجيبه المفتش: «على أية حال، إذا كنتُ لا أستطيع أن أجيب عن سؤالك، فمبقدوري على الأقل أن أقدم إليك شيئاً من النصح. أقللْ من تفكيرك فينا وفيما حلّ لك؛ وأكثر من تفكيرك في نفسك بدلاً من ذلك.»

---

(42) F. Kafka, « *The Trial* », tr . E. I. Muir (New York: Alfred A. Knopf, 1937), P. 23

وفي مناسبة أخرى يتمثّل ضميره بالقسيس الخاص بالسجن، الذي يُريه أن عليه شخصياً أن يقدّم إلى نفسه تفسيراً، وأنه لا يمكن أن تحلّ مشكلته الأخلاقية رشوةٌ أو مناشدةُ شفقة. ولكن « ك » لا يستطيع أن يرى الكاهن إلا سلطة أخرى يمكن أن تتشفع له، وكل ما كان يشغله هو هل الكاهن غاضب منه أم لا. وحين يحاول استرضاء الكاهن، يصرخ الكاهن من منبر الوعظ، « 'ألا تستطيع أن ترى أي شيء على الإطلاق؟'، كانت صرخة غاضبة، ولكنها في الوقت نفسه تبدو شبيهة بصرخة غير إرادية تصدر عن امرئ يرى غيره يسقط فينبعث الرعب من نفسه » ولكن حتى هذه الصرخة لا توقظ « ك ». وهو ببساطة يحسّ بالمزيد من الذنب لظنه أن الكاهن غاضب عليه. ويُنهي الكاهن المحادثة بقوله: "فلماذا ينبغي أن أدعي عليك بأي شيء؟ المحكمة لا تدّعي عليك بشيء. إنها تستقبلك حين تجيء، وتُخلي سبيلك حين تذهب." وتعبّر هذه الجملة عن ماهية الضمير الإنساني. فلا سلطة تتجاوز الإنسان يمكن أن تقيم ادّعاء أخلاقياً عليه. والإنسان مسؤول عن نفسه لكسب الحياة أو خسارتها. ولا يستطيع الإنسان أن يؤوب إلى نفسه إلا إذا فهم صوت ضميره. ويخفق « ك » في فهم صوت ضميره، ولذلك يجب أن يموت. وفي آونة التنفيذ نفسها، رأى في أول مرة لمحة من مشكلته الحقيقية. إنه يستشعر عدم إنتاجيته، وافتقاره إلى المحبة، وافتقاره إلى الإيمان.

وقع بصره على الدّور الأعلى في الدار المحاذية لمقلع الحجارة. فانفرج مصراعا النافذة فيه برجفة مثل الومض؛ وانحنى شخص ضعيف ومصاب بدوار في ذلك المكان البعيد المرتفع إلى الأمام بشكل مفاجئ ومدّ ذراعيه على أقصى اتساعهما. من هذا؟ صديق؟ إنسان طيب؟ شخص كان متعاطفاً؟ شخص كان يريد المساعدة؟ ألم يكن ثمة غير شخص واحد؟ أم كانوا كلهم هنالك؟ أكان العون وشيكاً؟ أكانت هناك حجج لصالحه قد

أهملت؟ لابد أن هناك حججاً من دون ريب. لا ريب أن المنطق لا يتزعزع، ولكنه لا يمكن أن يصمد أمام إنسان يود الاستمرار في الحياة. أين كان القاضي الذي لم يره أبداً؟ أين كانت المحكمة العليا التي لم يفهم حقيقتها البتة؟ رفع يديه وباعد بين كل أصابعه.(٤٣)

إنها المرة الأولى التي يرى فيها « ك » بعين الخيال تضامن البشر، وإمكانية الصداقة، وواجب الإنسان نحو نفسه. إنه يثير السؤال حول ماذا كانت المحكمة العليا، ولكن المحكمة العليا التي يستعلم عنها الآن ليست السلطة غير العقلية التي كان يعتقد بها، بل محكمة ضميره العليا، التي هي المتّهِم الحقيقي والتي أخفق في التعرّف إليها. لم يكن « ك » يدرك غير ضميره التسلّطي وحاول أن يحتال على السلطات التي تمثّله. كان مشغولاً بنشاط الدفاع الذاتي هذا أمام شخص يتجاوزه إلى حد أنه قد غابت مشكلته الحقيقية عن باله تماماً. وهو يحسّ شعورياً بالذنب لأن السلطات تتهمه، ولكنه مذنب لأنه أذهب حياته سدى ولم يستطع أن يغيّرها لأنه كان عاجزاً عن فهم ذنبه. والمأساة هي أنه لم تكن لديه رؤية لما كان يمكن أن يكون إلا عندما فات الأوان.

ويحتاج إلى التأكيد أن الاختلاف بين الضمير الإنساني والضمير التسلّطي ليس أن التسلّطي يسبكه الموروث الثقافي، في حين أن الإنساني ينشأ بصورة مستقلة. على العكس، فهو شبيه في هذه الناحية بقدراتنا على الكلام والتفكير، التي وإن تكن إمكانيات إنسانية جوهرية، لا تنشأ إلا في سياق اجتماعي وثقافي. فالجنس البشري، في الآلاف الخمسة أو الستة من السنين الأخيرة لتطوره الثقافي، قد صاغ في أنظمته الدينية والفلسفية معايير أخلاقية يجب على ضمير كل فرد أن يتجه إليها، إذا لم يكن سينطلق من البداية. ولكن بسبب المصالح الممنوحة بوصفها حقاً

(43) *Ibid.*, pp 287-8.

شرعياً في كل نظام مال ممثّلوه إلى توكيد الاختلافات أكثر من الصميم المشترك. وبرغم ذلك، ومن وجهة نظر الإنسان، فإن العناصر المشتركة في هذه التعاليم أهم من اختلافاتها. وإذا كانت هذه التحديدات والتحريفات تُفهَم بأنها نتيجة الوضع التاريخي والاجتماعي - الاقتصادي والثقافي الذي نشأت فيه، فإن المرء ليجد اتفاقاً مدهشاً بين كل المفكرين الذين كانت غايتهم نموّ الإنسان وسعادته.

٣ - اللذة والسعادة

ليست السعادة مكافأة الفضيلة، وإنما هي الفضيلة نفسها؛ ولا نحن نتمتّع بالسعادة لأننا نكفّ شهواتنا؛ بل على العكس، لأننا نتمتّع بالسعادة، نكون قادرين على كفّها.

سبينوزا، « الأخلاق »

آ ـــ اللذة بوصفها معيار قيمة

لفلسفة الأخلاق التسلّطية مزيّة البساطة؛ فمعاييرها للخير أو الشر هي أحكام السلطة وطاعتُها هي فضيلة الإنسان. وتضطر فلسفة الأخلاق الإنسانية أن تتغلّب على الصعوبة التي سبق أن ناقشتُها من قبل: وهي أن من شأن جعل الإنسان الحكَم الوحيد في القيم أن يبدو أن اللذة أو الألم يصبحان الفيصل النهائي للخير والشر. ولو كان هذا هو الخيار الوحيد، لما أمكن، بالفعل، للمبدأ الإنساني أن يكون الأساس للمعايير الأخلاقية. لأننا لا نرى أن بعضهم يجد اللذة في تعاطي المسكرات، وكنز الثروة، وفي الشهرة، وإيذاء الناس، في حين يجد غيرهم اللذة في المحبة،

ومشاركة الأصدقاء في الأشياء، وفي التفكير، وفي التصوير الزيتي. فكيف يمكن لحياتنا أن يرشدها دافع يحرّض الإنسان وكذلك الحيوان، والشخص الجيد والسيئ، والمريض والطبيعي على السواء؟ وحتى إذا قيّدنا مبدأ اللذة بقَصْره على تلك اللذات التي لا تُضرّ بمصالح الآخرين الحقيقية، فمن العسير أن يكون مبدأً كافياً لإرشاد أفعالنا.

على أن هذا الخيار بين الخضوع للسلطة والاستجابة للذة بوصفهما مبدأين إرشاديين خيار باطل. وسأحاول أن أُظهر أن التحليل التجريبي لطبيعة اللذة والرضى والسعادة والسرور يكشف أنها ظواهر متناقضة إلى حد ما. ويشير هذا التحليل إلى أن السعادة والفرح على الرغم من أنهما، بمعنى من المعاني، تجربتان ذاتيتان، إنما هما حصيلة تفاعلات مع شروط موضوعية، تعتمدان عليها، ويجب عدم خلطهما بمجرد تجربة اللذة الذاتية. ويمكن إجمال هذه الشروط الموضوعية على وجه الإحاطة بأنها الإنتاجية.

وقد تبينتْ أهمية التحليل الكيفي للذة منذ البدايات المبكّرة للفكر الأخلاقي الإنساني. ولكن كان يجب أن يبقى حل المشكلة غير مُرضٍ بمقدار ما يفتقر إلى التبصّر في الديناميات اللاشعورية لتجربة اللذة. والبحث التحليلي النفسي يقدّم معطيات جديدة ويقترح إجابات جديدة عن هذه المشكلة القديمة في فلسفة الأخلاق الإنسانية. ومن أجل الفهم الأفضل لهذه المكتشفات وتطبيقها على النظرية الأخلاقية يبدو من المرغوب فيه تقديم استعراض وجيز لبعض أهم النظريات الأخلاقية في اللذة والسعادة.

ويجزم « مذهب اللذة Hedonism » أن اللذة هي المبدأ المرشد للعمل البشري، واقعياً ومعيارياً على السواء. وقد اعتقد أريستيبوس Aristippus، وهو

أول ممثل لنظرية مذهب اللذة، بأن بلوغ اللذة وتجنّب الألم هما غاية الحياة ومعيار القيمة. واللذة عنده هي اللذة الآنية.

وقد كان لهذه النظرية اللّذية الجذرية - والساذجة - ميزة التأكيد الذي لا يلين لأهمية الفرد وللمفهوم المحسوس للذة، والذي يجعل السعادة متطابقة مع التجربة المباشرة.(٤٤) ولكنها كانت مثقلة بالصعوبة الواضحة المذكورة منذ قليل، التي كان أصحاب مذهب اللذة عاجزين عن حلّها حلاً مُرضياً: صعوبة الصفة الذاتانية كلياً لمبدئهم. وكانت المحاولة الأولى لإعادة النظر في الموقف اللذّي بإدخال مقاييس موضوعية على مفهوم اللذة قام بها أبيقور،الذي على الرغم من إصراره على أن اللذة هي غاية الحياة، يعلن أنه « بينما تكون كل لذة خيراً في ذاتها، يجب عدم اختيار كل اللذات »، مادامت بعض اللذات تسبّب إزعاجات أكبر من اللذة ذاتها؛ ووفقاً له، فاللذة الصحيحة هي وحدها التي يجب أن تكون مؤدية إلى العيش بحكمة وطيب وعدل. واللذة « الحقيقية » تُفضي إلى هدوء العقل وغياب الخوف، ولا يبلغها إلا الإنسان الذي لديه تدبّر للأمور وسَبْق نظر ولذلك يكون مستعداً لرفض الإشباع المباشر من أجل الرضى الدائم والهادئ. ويحاول أبيقور إظهار أن مفهومه للذة متساوق مع الاعتدال والشجاعة والإنصاف والصداقة. ولكنه بأستخدامه « الشعور بوصفه الشريعة التي نحكم بها في كل خير »، لم يتغلّب على الصعوبة النظرية الأساسية: صعوبة توحيد التجربة الذاتية للذة مع المقياس الموضوعي للذة « الصحيحة »، و« الباطلة ». ومحاولته المواءمة بين المعيارين الذاتي والموضوعي لم تتجاوز التأكيد أن التواؤم موجود.

---

(44) Cf. H. Marcuse, « *Zur Kritik des Hedonismus* », Zschft. f. Soziatforschung, VII, 1938

وأفلح الفلاسفة الإنسانيون غير أصحاب اللذة في معالجة المشكلة نفسها، محاولين الاحتفاظ بمعايير الحقيقة والشمول، ومع ذلك لم يغفلوا عن أن سعادة الفرد هي هدف الحياة النهائي.

وكان أفلاطون أول من طبقوا معيار الحق والباطل على الرغائب واللذائذ. واللذة، كالفكرة، قد تكون حقيقية أو باطلة. ولا ينكر أفلاطون واقع الإحساس الذاتي باللذة، ولكنه يشير إلى أن الإحساس باللذة قد يكون « غير صحيح » وأن اللذة وظيفة معرفية كالتفكير. ويدعم أفلاطون هذا الرأي بالنظرية القائلة بأن اللذة لا تنشأ من مجرد جزء حسي منعزل في الشخص بل من الشخصية الكلية. ومن ثم يستنتج أن للأناس الجيدين لذّاتٍ حقيقية؛ وللأناس السيئين لذّاتٍ زائفة.

ويؤكد أرسطو، شأن أفلاطون، أن تجربة اللذة الذاتية لا يمكن أن تكون معياراً لخير النشاط، ومن ثم لقيمته. يقول إنه "إذا كانت ثمة أمور تلذّ لأناس من ذوي الخصال المرذولة، فعلينا ألا نفترض أنها تلذّ كذلك لغيرهم، كما لا نفكر كذلك فيما يتصل بالأشياء الصحية أو الحلوة أو المرة بالنسبة إلى المرضى، أو ننسب البياض إلى الأشياء التي تبدو بيضاء للذين يعانون من مرض في العين."(٤٥) واللذات المشينة ليست لذّاتٍ حقاً، « إلا للذوق المنحرف »، في حين تصاحب اللذات التي تستحق هذا الاسمَ موضوعياً تلك « النشاطات اللائقة بالإنسان ».(٤٦) وبالنسبة إلى أرسطو، يوجد نوعان صحيحان من اللذة، اللذات التي ترتبط بعملية إيفاء الحاجات وتحقيق قدراتنا؛ واللذات المرتبطة بممارسة قدرتنا عندما تكون مكتسبة. والنوع الثاني هو النوع الأسمى من اللذة. فاللذة نشاطُ (energia) الحالةِ الطبيعية في وجود المرء. واللذة الأكثر إرضاء وكمالاً هي خاصية تنجم عن الاستخدام

(45) Aristotle, *Ethics*, 1173, 21 ff.

(46) Aristotle, *Ethics*, 1176, 15–30

النشيط للقدرات المكتسبة أو المتحققة. وهـــي تتضمن الفرح والعفوية، أو النشاط « غير المعاق »، حيث تعني عبارة « غير معاق » أنـــه « ليس مسدود السبيل » أو « ليس مُحْبَطاً ». وهكذا فإن اللذة تكمل النشاطات ومن ثم تُكمل الحياة. واللذة والحياة متعالقتان ولا تسمحان بالانفصال. والسعادة الإنسانية الكبرى والأبقى تنجم عن النشاط الإنساني الأكبر، الشبيه بالنشاط الإلهي، وهي سعادة نشاط العقل، وبمقدار ما لدى الإنسان عنصر إلهي في داخله سوف يتابع هذا النشاط.[٤٧] وهكذا يصل أرسطو إلى مفهوم اللذة الحقيقية المتماثل مع تجربة اللذة الذاتية عند الشخص الصحيح والناضج.

ونظرية سبينوزا في اللذة شبيهة، في جوانب معيّنة، بنظرية أفلاطون ونظرية أرسطو؛ ولكنها تتجاوزهما كثيراً. وقد اعتقد كذلك أن الفرح هو نتيجة العيش الصحيح أو الفاضل وليس دلالة على ارتكاب الآثام، كما تجزم المدارس المعادية للذة. ورَفَدَ النظرية بإعطائها تعريفاً للفرح أشد تجريبية وخصوصية أسّسه على مفهومه الأنثروبولوجي الكلي. ومفهوم سبينوزا للفرح مرتبط بمفهوم الفعالية (القدرة). « الفرح هو انتقال الإنسان من كمال أصغر إلى كمال أكبر؛ والحزن هو انتقال الإنسان من كمال أكبر إلى كمال أصغر.»[٤٨] والكمال الأكبر أو الأصغر يتساوى مع القدرة الكبرى أو الصغرى على تحقيق المرء إمكانياته واقترابه بذلك أكثر من « أنموذج الطبيعة البشرية ». وليست اللذة هدف الحياة ولكنها تصاحب لا محالة نشاط الإنسان الإنتاجي. « ليس النعيم (أو السعادة) مكافأة الفضيلة بل الفضيلة ذاتها.»[٤٩] وتكمن أهمية رأي سبينوزا في السعادة في مفهومه الدينامي

---

(47) See Book VII, Chaps. 11–13, and Book X, Chaps. 4, 7, 8.

(48) *Ethics*, III, Re Affects, Def. II, III.

(49) *Ibid.*, Prop. XLII.

للقدرة. وإن غوته Goethe وغويو Guyau ونيتشه Nietzsche، إذا لم نذكر إلا بعض الأسماء المهمة، قد بنوا نظرياتهم الأخلاقية على الفكرة نفسها - وهي أن اللذة ليست محركاً أولياً للعمل وإنما رفيقة النشاط الإنتاجي.

ومفهوم التطور هو مفتاح رؤية سبنسر لمبدأ اللذة - الألم. وهو يفترض أن اللذة والألم لهما الوظيفة البيولوجية لتحريض الإنسان على العمل وفقاً لما هو مفيد له فردياً وكذلك للجنس البشري؛ ولذلك هما عاملان لا غنى عنهما في العملية التطورية. و« الآلام ملازمة للأعمال الضارة بالكائن الحي، في حين أن اللذات ملازمة للأعمال المفضية إلى حسن حاله.»(٥٠) و« الفرد أو النوع تحفظه حياً من يوم إلى يوم متابعة الطيّب أو تحاشي الكريه.»(٥١) واللذة، في حين أنها تجربة ذاتية لا يمكن أن يحكم فيها على أساس العنصر الذاتي وحده؛ فلها جانب موضوعي، أي جانب حسن حال الإنسان جسدياً وذهنياً. ويعترف سبنسر أنه تحدُث في ثقافتنا الحاضرة أحوال كثيرة من تجربة اللذة أو الألم « المنحرفة »، وهو يفسّر هذه الظاهرة بتناقضات المجتمع ونواقصه. ويفترض أنه « بتوافق الإنسانية الكامل مع الحالة الاجتماعية، سيكون تبيّن الحقيقة قائماً على أن الأعمال لا تكون صحيحة تماماً إلا عندما تكون لذيذة مباشرة بالإضافة إلى أنها مؤدية إلى لذة مقبلة، خاصة، وعامة، وأن التألم، ليس النهائي بل القريب، هو الملازم للأعمال التي تكون على خطأ.» (٥٢) وقال إن الذين يعتقدون أن الألم له تأثير نافع أو أن اللذة لها تأثير ضار يرتكبون إثم التحريف الذي يجعل الاستثناء يبدو قاعدة.

---

(50) H. Spencer, « *The Principles of Ethics* », (New York: D. Appleton Co., 1902), Vol. I.

(51) *Ibid.*, pp. 79, 82.

(52) *Ibid.*, p. 99.

ويوازي سپنسر نظريته في الوظيفة البيولوجية للذة بطريقة سوسيولوجية. ويفترض أن « قولبة الطبيعة الإنسانية فيما يوافق ما تقتضيه الحياة الاجتماعية لابد في المآل أن تجعل كل النشاطات الضرورية لذيذة، في حين تجعل كل النشاطات المنافية لهذه المقتضيات تثير الامتعاض.»[٥٣] وعلاوةً « أن اللذة الحاضرة في استخدام وسيلة لإدراك غاية، تصبح هي نفسها غاية.»[٥٤]

إن مفهومات أفلاطون وأرسطو وسپينوزا وسپنسر تشترك في الأفكار التالية: ١- أن التجربة الذاتية للذة ليست في حد ذاتها معياراً كافياً للقيمة؛ ٢- وأن السعادة مقترنة بالخير؛ ٣- وأن المعيار الموضوعي لتقويم اللذة يمكن أن يوجد. وقد أشار أفلاطون إلى أن « الإنسان الخيّر » هو مقياس اللذة الصحيحة؛ وأشار أرسطو إلى « وظيفة الإنسان »؛ وأشار سپينوزا، شأن أرسطو، إلى تحقيق الإنسان طبيعته باستخدام قدراته؛ وأشار سپنسر إلى التطور البيولوجي والاجتماعي للإنسان.

وتشكو النظريات السالف ذكرها في اللذة ودورها في فلسفة الأخلاق من أنها لم تُبنَ على معلومات دقيقة ومضبوطة إلى درجة كافية وقائمة على تقنيات الدراسة والملاحظة المرهفة. والتحليل النفسي، بدراسته الدقيقة للبواعث اللاشعورية وديناميات الطبع، قد وضع الأساس لمثل هذه التقنيات ذات الدقة والضبط الشديدين للدراسة والملاحظة مما يتيح لنا المزيد من البحث في اللذة بوصفها معياراً للعيش يعدو حدّها التقليدي.

والتحليل النفسي يؤكد الرأي، الذي يعتقد به خصوم فلسفة الأخلاق القائمة على مذهب اللذة، وهو أن التجربة الذاتية للرضى هي في ذاتها خادعة وليست

---

(53) *Ibid.*, p. 183.

(54) *Ibid.*, p. 159.

معياراً صحيحاً للقيمة. والتبصّر التحليلي النفسي لطبيعة المجاهدات المازوخية يؤكد صحة الموقف المضاد لمذهب اللذة. فكل الرغائب المازوخية يمكن أن توصف بأنها اشتهاء لما هو مؤذ للشخصية الكلية. والمازوخية في أشد أشكالها وضوحاً هي المجاهدة من أجل الألم الجسدي والاستمتاع اللاحق بذلك الألم. والمازوخية، بوصفها انحرافاً، مرتبطة بالإثارة الجنسية والإشباع، فالرغبة في الألم تكون شعورية. و« المازوخية المعنوية » هي مجاهدة المرء من أجل أن يؤذى نفسياً، ويُذَل، ويُسيطَر عليه؛ وفي العادة لا تكون هذه الرغبة شعورية، بل يجري تبريرها عقلياً بأنها الولاء أو الحب أو إنكار الذات، أو بأنها استجابة لقوانين الطبيعة أو القدر أو لقدرات أخرى تفوق الإنسان. ويكشف التحليل النفسي إلى أي حد يمكن للمجاهدة المازوخية أن تكون مكبوتة بعمق وأن تكون مبررة بصورة جيدة.

على أن الظواهر المازوخية هي مجرد مثال لافت للنظر بصورة خاصة على الرغبات اللاشعورية التي هي ضارة موضوعياً؛ فكل أنواع العُصاب يمكن فهمها على أنها نتيجة المجاهدات اللاشعورية التي تجنح إلى إيذاء الشخص نفسه وإعاقة نموّه. فاشتهاء ما هو ضار هو الماهية الحقيقية للمرض الذهني. وهكذا فإن كل عُصاب يؤكد أن اللذة يمكن أن تكون على تناقض مع المصالح الحقيقية للإنسان.

وقد تكون اللذة الناشئة عن إشباع الصبوات العُصابية لا شعورية، ولكنها ليست كذلك بالضرورة. والانحراف المازوخي مثال على اللذة الشعورية من اشتهاء عُصابي. والشخص السادي الذي ينال الرضى من إذلال الناس، أو الشحيح الذي يستمتع بالمال الذي ادّخره، قد يكون وقد لا يكون مدركاً للذة التي يستمدها من إشباع اشتهائه. ويعتمد اتّصاف هذه اللذة بأنها شعورية أو مكبوتة على عاملين: على قوة تلك القوى التي في داخل الشخص وتعارض مجاهداته غير العقلية؛ وعلى الدرجة التي تجيز بها عادات القوم المأثورة أو تحظر الاستمتاع بلذة كهذه. ويمكن أن

يكون لكبت اللذة معنيان مختلفان؛ وشكل الكبت الأقل شمولاً والأكثر تكرّراً هو الشكل الذي يتم فيه الإحساس باللذة شعورياً ولكن من دون صلتها بالمجاهدة غير العقلية بحد ذاها، بل بالأحرى بصلتها بالتعبير المبرّر عقلياً عنها. والبخيل، مثلاً، قد يعتقد أنه يشعر بالرضى لحرصه على أسرته بحسن تدبيره؛ وقد يعتقد السادي أن لذته مستمدة من حفيظته الأخلاقية. ونمط الكبت الأشد تطرّفاً هو النمط الذي لا يوجد فيه إدراك لأية لذة. وكم من شخص سادي سينكر صادقاً أن تجربة رؤية الآخرين مُذَلّين تعطيه أي إحساس باللذة. ومع ذلك فإن تحليل أحلامه وتداعياته الحرة يكشف وجود اللذة اللاشعورية.

ويمكن أن يكون الألم والشقاء لا شعوريين كذلك ويمكن أن يتخذ الكبت الأشكال الموصوفة فيما يتصل باللذة نفسها. فقد يشعر شخص بالشقاء لأنه لا ينجح كما يريد، أو لأن صحته مختلة، أو من جراء أي عدد من الظروف الخارجية في حياته؛ ولكن السبب الأساسي لشقائه قد يكون افتقاره إلى الإنتاجية، أو فراغ حياته، أو عجزه عن الحب، أو أي عدد من العيوب الداخلية التي تجعله شقياً. وهو يعقلن شقاءه، إن جاز القول، وهكذا لا يشعر به في صلته بسببه الحقيقي. ومرة أخرى، فإن النوع الأكثر شمولاً من كبت الشقاء يحدث حيث لا يوجد وعي للشقاء البتة. وفي هذه الحالة يعتقد الشخص أنه سعيد تماماً، وهو بالفعل مستاء وشقي.

ويلقى مفهوم السعادة اللاشعورية والشقاء اللاشعوري معارضة مهمة تقول إن السعادة والشقاوة متماثلتان مع إحساسنا الشعوري بأننا سعداء أو أشقياء وأن نكون مسرورين أو متألمين من دون معرفة ذلك يساوي أننا غير مسرورين أو غير متألمين. ولهذه المُحاجّة أكثر من مجرد أهمية نظرية. ولها أقصى الأهمية في تضميناها الاجتماعية والأخلاقية. وإذا لم يكن العبيد مدركين أن قسمتهم تؤلمهم، فكيف

يمكن للغريب أن يعترض على العبودية باسم سعادة الإنسان؟ وإذا كان الإنسان الحديث سعيداً كمّا يزعم، ألا يبرهن ذلك أننا قد بنينا أفضل العوالم الممكنة؟ أليس وهم السعادة كافياً أو، بالأحرى، أليس « مفهوم السعادة » مفهوماً يناقض بعضه بعضاً؟.

إن هذه الاعتراضات تتجاهل أن السعادة والشقاوة هما أكثر من حالة ذهنية. وفي الواقع، فإن السعادة والشقاوة تعبيران عن حالة الكائن الحي الكلية، وعن كامل الشخصية. فالسعادة مقترنة بزيادة الحيوية، وبشدة الشعور والتفكير، وبالإنتاجية؛ والشقاوة مقترنة بنقص هذه القدرات والوظائف. والسعادة والشقاوة هما إلى حد بعيد حالة شخصيتنا الكلية التي تكون الاستجابات الجسمية مراراً أكثر تعبيراً عنها من إحساسنا الشعوري. فتغضُّن وجه الشخص، أو فقدان الهمة، أو الإنهاك، أو الأعراض الجسدية كأوجاع الرأس أو حتى الأشكال الأخطر من المرض هي التعبيرات المتكررة عن الشقاء، كما يمكن للإحساس الجسدي بحسن الحال أن يكون إحساساً بـ « أمارات » السعادة. وبالفعل، فإن جسدنا أقل قدرة على أن يكون مخدوعاً بشأن حالة السعادة من عقلنا، ويمكن للمرء أن يفكر في أن حضور السعادة والشقاء ودرجتهما في زمن ما في المستقبل يمكن الاستدلال عليهما من امتحان العمليات الكيميائية في الجسم. كذلك فإن أداء قدراتنا العقلية والانفعالية يتأثّر بسعادتنا وشقائنا. وتعتمد حدة ذهننا وشدة مشاعرنا على ذلك. والشقاء يُضعف أو حتى يشلّ كل وظائفنا النفسية. والسعادة تزيدها. والإحساس الذاتي بالسعادة، عندما لا يكون صفةً مميزة لحسن حال الشخص الكلي، ليس أكثر من فكرة وهمية عن الإحساس ولا علاقة له البتة بالسعادة الحقيقية.

واللذة أو السعادة التي لا توجد إلا في رأس الشخص ولكنها ليست حال شخصيته أقترح أن تسمى اللذة الكاذبة أو السعادة الكاذبة. وقد يقوم الشخص

برحلة، مثلاً، ويكون سعيداً على المستوى الشعوري؛ ومع ذلك قد يكون لديه هذا الإحساس لأن السعادة هي ما يُفترض أن يعيشه في رحلة للنزهة؛ وقد يكون، بالفعل، مُحبَطاً وشقياً على المستوى اللاشعوري. ورُبّ حلم يكشف الحقيقة له؛ أو لعله سوف يدرك لاحقاً أن سعادته لم تكن حقيقية. وقد يكون الألم الكاذب ملحوظاً في أوضاع كثيرة يكون فيها الحزن أو الشقاء متوقَّعَين تقليدياً ولذلك يحسّ بهما. وليست اللذة الكاذبة والألم الكاذب بالفعل سوى إحساسين مزعومين؛ فهما من الأفكار عن الأحاسيس، وليسا بالأحرى من التجارب الانفعالية الحقيقية.

ب ــ أنماط اللذة

إن تحليل الاختلاف الكيفي بين شتى أنواع اللذة هو، كما أُشيرَ من قبل، مفتاح مشكلة العلاقة بين اللذة والقيم الأخلاقية.(٥٥)

وأحد أنماط اللذة الذي اعتقد فرويد وآخرون أنه ماهية كل لذة هو الإحساس الذي يصاحب التفريج عن التوتّر المؤلم. فالجوع والعطش والحاجة إلى الإرواء الجنسي والنوم والرياضة البدنية مترسّخة في النشاط الكيميائي للكائن الحي. والضرورة الفيزيولوجية الموضوعية لإشباع هذه المتطلّبات تُفهم ذاتياً بأنها رغبة، وإذا ظلت غير مُشبّعة في أية مدة من الزمن يحدث الإحساس بالتوتّر. وإذا تمّ التخلّص من هذا التوتّر، فإن التفريج عنه يتمّ الإحساس بأنه لذة، أو كما أقترح أن يُدعى، بأنه إشباع. ومصطلح الإشباع في الإنجليزية satisfaction هو من satis-facere أي « صُنع الكافي »، وهو الأشد ملاءمة لهذا النوع من اللذة. إنه في صميم طبيعة

---

(٥٥) لا يبدو ضرورياً في هذه الأيام إظهار مغالطة افتراض بنتام Bentham أن كل اللذائذ متشابهة كيفياً وليست متباينة إلا كمياً. ويكاد لا يعتقد أي عالم نفسي بهذا الرأي بعد الآن، ولو أن الفكرة الشعبية عن « الممازحة » لا تزال تتضمن أن كل اللذائذ لها الكيفية نفسها.

كل هذه الحاجات المشروطة فيزيولوجياً التي يُنهي إشباعها التوتّر الناجم عن التبدّلات الفيزيولوجية التي حدثت في الكائن العضوي. فإذا جعنا وأكلنا، فإن كائننا العضوي - ونحن - يكون لدينا ما يكفي إلى حد معين فإذا تجاوزناه فمن شأن ذلك أن يكون مؤلماً بالفعل. فالإشباع في التفريج عن التوتّر المؤلم هو اللذة الأعم والأسهل منالاً من الوجهة السيكولوجية؛ ويمكن كذلك أن تكون لذة من أشد اللذات إذا دام التوتّر مدة كافية وأصبح هو نفسه شديداً من جراء ذلك بصورة كافية. ولا يمكن الشك في أهمية هذا النمط من اللذة؛ ولا يمكن للشك أن يؤسس في حياة أعداد غير قليلة من الناس الشكل الوحيد تقريباً للذة التي يعيشونها دوماً.

وثمة نمط من اللذة يسبّبه كذلك التفريج عن التوتّر، ولكنه يختلف في النوعية (أو الكيفية) عن النمط الموصوف أعلاه، وهو راسخ الجذور في التوتّر النفسي. إذ قد يعتقد شخص من الأشخاص أن رغبته ناشئة عن متطلبات جسده، في حين تحددها فعلياً حاجاته النفسية غير المعقولة. فقد يكون لديه جوع شديد لا تسبّبه حاجة كائنه العضوي الطبيعية المشروطة فيزيولوجياً بل الحاجات **النفسية** إلى التخفيف من القلق أو الاكتئاب (على الرغم من أن هذه الحاجات قد تكون متلازمة مع العمليات الكيميائية ــ الفيزيائية الشاذة).ومن المعروف جيداً أن الحاجة إلى الشراب كثيراً ما تكون ناجمة عن الظمأ ولكنها مشروطة نفسياً.

وقد تسبّب الرغبة الجنسية الشديدة كذلك لا الحاجات الفيزيولوجية بل الحاجات النفسية. فالشخص غير المطمئن الذي لديه حاجة شديدة إلى إثبات قيمته لنفسه، أو إلى أن يُظهر للآخرين كم هو لا يقاوَم، أو إلى الهيمنة على الآخرين بـ « صنعهم » من الناحية الجنسية، من السهل أن يشعر بالرغبات الجنسية الشديدة، وبالتوتر المؤلم إذا لم تُشبع تلك الرغبات. سيكون ميالاً إلى الاعتقاد بأن

شدة رغباته ناجمة عن متطلبات جسده، في حين أن هذه المتطلبات تحـددها فعليـاً حاجاته النفسية. والنعاس العُصابي مثال آخر على الرغبة التي يُعتقد أنـه تـسبّبها شروط جسمية مثل التعب الطبيعي، على الرغم من أنه تسبّبها فعلياً أحوال نفـسية كالقلق أو الخوف أو الغضب المكبوت.

وهذه الرغبات شبيهة بالحاجات الطبيعية المشروطة فيزيولوجياً بالنظر إلى أن كلا النوعين من الرغبات له جذوره في العوز أو النقص. وفي إحدى الحالتين يكون النقص مترسّخاً في العمليات الكيميائية الطبيعية داخل الكائن العضوي؛ وفي الحالـة الأخرى تكون نتيجة الاختلال الوظيفي النفسي. وفي كلتا الحالتين فـإن الـنقص يسبّب التوتّرات والتفريج عنها يؤدي إلى اللذة. وكل الرغبات الأخـرى الـتي لا تتخذ شكل الحاجات الجسدية، كالاشتهاء الحاد للشهرة أو السيطرة أو الخـضوع، وكالغيرة والحسد، لها جذورها كذلك في بنية الطبع عند الشخص وتنشأ عن الشلل أو الانحراف في داخل الشخصية. واللذة التي يتم الإحساس بها عند إشـباع هـذه الأهواء يسبّبها كذلك التفريج عن التوتّر النفسي كما هي حال الرغبات الجـسدية المشروطة عُصابياً.

وعلى الرغم من أن اللذة المستمدة من إشباع الحاجات الفيزيولوجية الحقيقية والحاجات النفسية غير العقلية تؤدي إلى التفريج عن التوتّر، فإن الصفة المميزة للذة تختلف بصورة بالغة الأهمية. فالرغبات المشروطة فيزيولوجياً كالجوع والعطش ومـا إلى ذلك يتم إشباعها بإزالة التوتّر المشروط فيزيولوجياً، ولا تعود إلى الظهـور إلا عندما تنشأ الحاجة الفيزيولوجية مجدّداً؛ وهكذا فهي متواترة بانتظـام في الطبيعـة. وخلافاً لذلك فإن الرغبات غير العقلية لا يُشفى غليلها. فرغبة الشخص الحـسود التملكي السادي لا تختفي بإشباعها، وقد تغيب آنياً فقط. ففي صميم طبيعة هـذه الرغبات غير العقلية أنه ليس بممكن « إشباعها ». وهي تنشأ من استياء المـرء في

داخله. فجذر هذه الاشتهاءات المتسمة بشدة الانفعال والرغبات غير العقلية هو الافتقار إلى الإنتاجية وما ينجم عنه من عجز وخوف. وحتى لو استطاع المرء أن يشبع كل رغباته في السلطة والتدمير، فلن يغيّر خوفه وعزلته، ولذلك سيبقى التوتّر. ونعمة التخيّل تتحول إلى لعنة؛ ومادام الإنسان لا يجد نفسه مفرّجاً عن مخاوفه، فإنه يتخيّل أن الإشباعات دائمة الازدياد سوف تشفيه من الجشع وتعيد توازنه الداخلي. إلا أن الجشع هاوية لا قرار لها، وفكرة التفريج المستمد من إشباعه إنما هي سراب. وبالفعل، فليس الجشع، كما يُفترض في كثير من الأحيان، راسخ الجذور في الطبيعة الحيوانية للإنسان بل في ذهنه وتخيّله.

لقد رأينا أن اللذات المستمدة من قضاء الحاجات الفيزيولوجية والرغبات العُصابية هي نتيجة إزالة التوتّر المؤلم. ولكن بينما تكون اللذات في الصنف الأول مشبعة وطبيعية وشرط للسعادة، فإنها في الصنف الثاني في أحسن الأحوال مجرد تخفيف مؤقت للحاجة، ودلالة على الأداء الوظيفي المَرَضي والشقاء الأساسي. وأقترح تسمية اللذة المستمدة من قضاء الرغبات غير العقلية « اللذة غير العقلية » نقيضاً لـ« الرضى » الذي هو قضاء الحاجات الفيزيولوجية الطبيعية.

وبالنسبة إلى مشكلة فلسفة الأخلاق، فإن الاختلاف بين اللذة غير العقلية والسعادة أهم بكثير من الاختلاف بين اللذة غير العقلية وإشباعها. وقد يكون من المساعد على فهم هذين التمييزين تقديم مفهوم الندرة السيكولوجية مقابل الوفرة السيكولوجية.

إن حاجات البدن غير المقضيّة تخلق التوتّر، الذي تمنح إزالته الإشباع. فالعوز بعينه هو أساس الإشباع. وبمعنى مختلف، فإن الرغبات غير العقلية لها جذورها كذلك في النواقص، في اضطراب الشخص وقلقه، مما يجبره على البغض أو الحسد

أو الخضوع؛ واللذة المستمدة من هذه الاشتهاءات لها جذورها في الافتقار الأساسي إلى الإنتاجية. وكلا النوعين من الحاجات الفيزيولوجية والحاجات النفسية غير العقلية هو جزء من نظام الندرة.

ولكن وراء مجال الندرة ينشأ مجال الوفرة. وعلى حين أن الطاقة الفائضة موجودة عند الحيوان ويُعبّر عنها في اللعب،(٥٦) فإن مجال الوفرة هو في أساسه ظاهرة بشرية. إنه مجال الإنتاجية، مجال النشاط الداخلي. وهذا المجال لا يمكن أن يوجد إلا عندما لا يكون على الإنسان أن يعمل من أجل مجرد المعيشة فيستهلك بذلك معظم طاقته. ويتميز تطور الجنس البشري بتوسّع مجال الوفرة، مجال الطاقة الفائضة الميسِّرة لمنجزات تتجاوز مجرد البقاء على قيد الحياة. وكل المنجزات الإنسانية على وجه الخصوص تنشأ من الوفرة.

وفي كل مجالات النشاط يوجد الاختلاف بين الندرة والوفرة ومن ثم بين الإشباع والسعادة، حتى فيما يتصل بالوظائف الأولية كالجوع أو الجنس. وإشباع حاجة الجوع الشديد الفيزيولوجية لذيذ لأنه يفرّج عن التوتّر. واللذة المختلفة في الكيفية عن إشباع الجوع هي اللذة المستمدة من إشباع الشهيّة. والشهية هي استباق تجربة التذوق الممتعة، وهي في تميّزها من الجوع لا تحدث توتّراً. والتذوق بهذا المعنى هو نتيجة النشوء والتهذيب الثقافيين كالتذوّق الموسيقي أو الفني ولا يمكن أن يظهر إلا في حالة الوفرة، سواء بالمعنى الثقافي أو السيكولوجي للكلمة. والجوع هو ظاهرة من ظواهر الندرة؛ وإشباعه ضرورة. والشهية ظاهرة من ظواهر

---

(٥٦) هذه المشكلة محلّلة في دراسة ممتازة قام بها ج. بالي

G. Bally, « *Vom Ursprung und von den Grenzen der Freiheit* » (B. Schwabe Co., Basel, 1945).

الوفرة؛ وإشباعها ليس ضرورة بل تعبير عن الحرية والإنتاجية. واللذة التي تصاحبها يمكن أن تدعى فرحاً.(٥٧)

وفيما يتصل بالجنس يمكن وضع تمييز شبيه بالتمييز بين الجوع والشهية. ومفهوم فرويد للجنس هو مفهوم الدافع الناشئ كلياً عن التوتّر المشروط فيزيولوجياً، الذي يُفرَّج عنه، كالجوع، بالإشباع. ولكنه يتجاهل الرغبة واللذة الجنسية المقابلة للشهية، التي لا يمكن أن توجد إلا في مجال الوفرة والتي هي ظاهرة إنسانية حصراً. والشخص « الجائع » جنسياً يشبعه التفريج عن التوتّر، سواء الفيزيولوجي أو النفسي، وهذا الإشباع يؤلف اللذة.(٥٨) إلا أن اللذة الجنسية التي ندعوها فرحاً لها جذورها في الوفرة والحرية وهي التعبير عن الإنتاجية الحسية والانفعالية.

ويُعتقد على نطاق واسع أن الفرح والسعادة متطابقان مع السعادة المصاحبة للحب. وفي الواقع فإنه يُفترض عند الكثيرين أن الحب هو المصدر الوحيد للسعادة. ومع ذلك، علينا في الحب كما في كل النشاطات الإنسانية الأخرى أن نفرق بين الشكل الإنتاجي وغير الإنتاجي. فالحب غير الإنتاجي أو غير المعقول يمكن أن يكون، كما أظهرت من قبل، أي نوع من التواكل المازوخي أو السادي، حيث لا تكون العلاقة قائمة على الاحترام المتبادل والسلامة بل يعتمد فيها شخصان

---

(٥٧) بما أنني الآن لا أريد أن أوضح إلا الاختلاف بين لذة الندرة ولذة الوفرة، فأكاد لا أحتاج إلى أن أدخل في بحث المزيد من مشكلة الجوع – الشهية. وحسبي أن أقول إنه توجد في الشهية كمية حقيقية من الجوع على الدوام. والأساس الفيزيولوجي لوظيفة الأكل يؤثّر فينا على نحو يقلل فيه الغياب الكامل للجوع الشهية إلى أدنى حد. ولكن ما يهم هو الوزن الخاص بالتحريض.

(٥٨) إن القول المأثور « كل الحيوانات حزينة بعد المسافدة » Omme animal triste post coitum، هو وصف وافٍ للإشباع الجنسي على مستوى الندرة فيما يتصل بالبشر.

بعضهما على بعض لأنهما عاجزان عن الاعتماد على نفسيهما. وهذا النوع من الحب، ككل المجاهدات غير العقلية، قائم على الندرة، على الافتقار إلى الإنتاجية والأمن الداخلي. والحب الإنتاجي، الذي هو أكثر أشكال الاتصال حميمية بين شخصين وهو في الوقت ذاته الشكل الذي تكون فيه سلامة كل منهما محفوظة، هو ظاهرة من ظواهر الوفرة، والقدرة عليه هي الشهادة بالنضج الإنساني. والفرح والسعادة هما اللذان يصاحبان الحب الإنتاجي.

وفي كل مجالات النشاط فإن الاختلاف بين الندرة والوفرة هو الذي يحدد نوعية تجربة اللذة. وكل شخص يعيش تجربة الإشباعات واللذات غير المعقولة والفرح. وما يميّز الناس إنما هو الوزن الخاص لكل لذة من هذه اللذات في حياتهم. ولا يقتضي الإشباع ولا اللذة غير المعقولة مجهوداً انفعالياً، بل مجرد إحداث الأحوال التي تفرّج عن التوتّر. والفرح إنجاز؛ وهو يفترض مقدماً مجهوداً داخلياً، هو مجهود النشاط الإنتاجي.

والسعادة إنجاز تُحدِثه إنتاجية الإنسان الداخلية وليست هبة من الآلهة. والسعادة والفرح ليسا إشباع الحالة الناجمة عن العوز الفيزيولوجي أو السيكولوجي؛ وهما ليسا التفريج عن التوتّر بل هما ما يصاحب كل النشاط الإنتاجي، في الفكر والشعور والعمل. والفرح والسعادة ليسا مختلفين في الكيفية؛ فهما ليسا مختلفين إلا بمقدار ما يشير الفرح إلى عمل مفرد في حين يمكن أن يقال إن السعادة هي خبرة الفرح المتواصلة والمتكاملة؛ وبوسعنا أن نتكلم عن « الأفراح » (بالجمع) ولكننا لا نستطيع أن نتحدث إلا عن « السعادة » (بالمفرد).

والسعادة هي الدليل على أن الإنسان قد وجد الجواب عن مشكلة الوجود الإنساني: التحقيق الإنتاجي لإمكانياته ومن ثم، وفي وقت واحد، قد اتّحد مع العالم

وحافظ على سلامة ذاته. وهو في بذل طاقته إنتاجياً يزيد قدراته. إنه « يشتعل من دون أن يفنى.»

إن السعادة هي معيار البراعة في فن العيش، ومعيار الفضيلة في المعنى الذي لها في فلسفة الأخلاق الإنسانية. وكثيراً ما تُعد السعادة النقيض المنطقي للحزن أو الألم. والتألّم الجسدي أو الذهني هو جزء من الوجود الإنساني ومكابدتهما أمر لا مناص منه. ولا يمكن أن يتحقق إعفاء المرء نفسه من الحزن مهما كلف الأمر إلا على حساب الانفصال الكامل، الذي يُقصي قدرة الإنسان على خبرة السعادة. وهكذا فإن نقيض السعادة ليس الحزن أو الألم بل الاكتئاب الذي ينجم عن الجدب وعدم الإنتاجية.

لقد عالجنا إلى الآن أنماط خبرة اللذة الأوثق صلة بالنظرية الأخلاقية: الإشباع واللذة غير المعقولة والفرح والسعادة. ويظل علينا أن ندرس باختصار نمطين آخرين للذة أقل تعقيداً. أحدهما هو اللذة التي تصاحب إتمام أي نوع من المهمة أعلن المرء أنه سيقوم به وأقترح أن يُطلق على هذا النوع من اللذة « الإرضاء » gratification. فإنجاز أمر ما أراد المرء إتمامه إنما هو شيء مُرضٍ على الرغم من أن النشاط لا يكون إنتاجياً بالضرورة؛ ولكنه برهان على مهارة المرء وقدرته على التعامل بنجاح مع العالم الخارجي. ولا يعتمد الإرضاء كثيراً على نشاط خاص؛ فقد يجد المرء الإرضاء بمباراة جيدة في لعبة التنس كما يجدها في النجاح في العمل؛ كل ما في الأمر أنه توجد صعوبة ما في المهمة التي أعلن أنه سينجزها وقد حقق نتيجة مُرضية.

والنمط الآخر من اللذة المتروك للمناقشة ليس قائماً على المجهود بل على نقيضه، على الاسترخاء؛ وهو يصاحب النشاطات التي هي سارة وإن كانت خالية

من بذل الجهد. ووظيفة الاسترخاء البيولوجية المهمة هي وظيفة تنسيق انتظام الكائن العضوي، الذي لا يمكن أن يكون نشيطاً على الدوام. ويبدو أن كلمة « اللذة » من دون تقييد هي الأشد ملاءمة للدلالة على نوع الإحساس الجميل الذي ينجم عن الاسترخاء.

لقد ابتدأنا بالبحث في الصفة الإشكالية لفلسفة الأخلاق القائمة على مذهب اللذة، والتي تزعم أن **هدف الحياة هو اللذة** ولذلك فإن اللذة خير في ذاتها. ونتيجة لتحليلنا للأنماط المختلفة من اللذة نكون الآن في وضع يسمح لنا بصياغة رأينا في الصلة الأخلاقية الوثيقة باللذة. إن الإشباع بوصفه تفريجاً عن التوتّر المشروط فيزيولوجياً ليس جيداً ولا رديئاً؛ وهو بمقدار ما يتعلق الأمر بالتقويم الأخلاقي حيادي أخلاقياً، شأنه في ذلك شأن الإرضاء واللذة. أما اللذة غير المعقولة والسعادة (الفرح) فهما خبرتان لهما دلالة أخلاقية. واللذة غير المعقولة هي دلالة على الجشع، على الإخفاق في حل مشكلة الوجود الإنساني. وعلى النقيض، فإن السعادة (الفرح) هي البرهان على النجاح الجزئي أو الكلي في « فن العيش ». والسعادة هي الإنجاز الأعظم للإنسان؛ وهي استجابة شخصيته الكلية للتوجّه الإنتاجي نحو نفسه والعالم الخارجي.

وقد أخفق الفكر القائم على مذهب اللذة في تحليل طبيعة اللذة تحليلاً وافياً بالمراد؛ وبذلك جعل يبدو كأن أسهل ما في الحياة - وهو الحصول على نوع ما من اللذة - هو في الوقت نفسه الأعلى قيمة. ولكن ليس ثمة شيء قيّم يكون سهلاً؛ وهكذا فإن غلط مذهب اللذة قد جعل الأسهل عليه أن يجادل ضد الحرية والسعادة وأن يجزم أن الإنكار الفعلي للذة دليل محبة الخير. ولعل فلسفة الأخلاق الإنسانية تُحسن كثيراً إذ تفترض أن السعادة والفرح هما فضيلتاها الرئيسيتان، ولكنها بافتراضها ذلك لا تطالب بأسهل مهمة بل بأصعب مهمة للإنسان، وهي التنمية الكاملة لإنتاجيته.

ج ــ مشكلة الوسائل والغايات

إن مشكلة اللذة في الغايات بوصفها ضد اللذة في الوسائل ذات أهمية خاصة بالنسبة إلى المجتمع المعاصر، الذي كثيراً ما نُسيت فيه الغايات في الاهتمام الوسواسي بالوسائل.

وقد صاغ سبنسر Spencer مشكلة الغايات والوسائل بوضوح بالغ. وقد افترض أن اللذة المرتبطة بغاية تجعل الوسيلة المؤدية إلى هذه الغاية لذيذة بالضرورة. ويفترض أنه في حالة توافق الإنسانية الكامل مع الحالة الاجتماعية، فإن « الأعمال لا تكون صحيحة تماماً إلا عندما تكون لذيذة مباشرة بالإضافة إلى أنها مؤدية إلى لذة مقبلة، خاصة وعامة، وأن التألّم، ليس النهائي بل القريب، هو الملازم للأعمال التي تكون على خطأ.»(٥٩)

في بادئ النظر يبدو افتراض سبنسر معقولاً في الظاهر. فإذا خطّط المرء لرحلة للنزهة، مثلاً، فقد تكون الاستعدادات لها ممتعة؛ ولكن من الواضح أن هذا ليس صحيحاً على الدوام وأن هناك الكثير من الأعمال التي تتمّ استعداداً لغاية مشتهاة لا تكون ممتعة. وإن كان على مريض أن يتحمل معالجة مؤلمة، فإن الغاية المزمعة، صحته، لا تجعل المعالجة نفسها ممتعة. ونحن لتحقيق غاية مرغوب فيها لا نقوم بالكثير من الأمور البغيضة إلا لأن عقلنا يقول لنا إن علينا أن نقوم بها. وفي أحسن الأحوال يمكن أن يقال إن الكراهة يمكن أن تقل إلى هذا الحد أو ذلك باستباق اللذة في النتيجة؛ واستباق اللذة – الغاية قد يرجَح تماماً على التنغيص المرتبط بالوسائل.

غير أن أهمية مشكلة الوسائل والغايات لا تنتهي عند هذا الحد. فالأهم هو جوانب المشكلة التي لا يمكن فهمها إلا بدراسة التحريضات اللاشعورية.

---

(59) *Principles of Ethics*, Vol. I, p. 49.

ويمكن أن نستفيد من مثال توضيحي على علاقة الوسائل بالغايات يقدمه سبنسر. وهو يصف اللذة التي يستمدها رجل أعمال من أنه عندما تتوازن سجلاته من حين إلى حين تُثبت النتيجة أنها صحيحة قرشاً بقرش. يقول، «إذا سألت، لماذا كل هذه العملية المفصَّلة، البعيدة جداً عن الجني الفعلي للمال، والأبعد مع ذلك عن متع الحياة، كان الجواب هو أن المحافظة على صحة الحسابات هو تحقيق شرط الغاية المنشودة وهي جني المال، وتصبح في ذاتها غاية قريبة - واجباً تجب تأديته - وفيها يمكن أن يؤدي واجب الحصول على الدخل، وفيه يمكن أن يؤدَّى واجب إعالة النفس والزوجة والأطفال.»[٦٠] وفي رأي سبنسر أن اللذة في الوسيلة، وهي حفظ السجلات، مستمدة من اللذة في الغاية: التمتّع بالحياة، أو « الواجب ». وقد أخفق سبنسر في تبيّن مشكلتين. والمشكلة الأوضح هي أن الغاية المفهومة **شعورياً** قد تكون شيئاً مختلفاً عن الغاية المدرَكة **لا شعورياً**. فقد يعتقد الشخص أن هدفه (أو دافعه) هو التمتّع بالحياة أو تأدية الواجب نحو أسرته، على الرغم من أن هدفه الحقيقي ولو أنه لا شعوري هو السلطة التي ينالها من خلال المال أو اللذة المستمدة من ادّخاره.

وتنشأ المشكلة الثانية - والأهم - من افتراض أن اللذة المرتبطة بالوسيلة هي بالضرورة مستمدة من اللذة المرتبطة بالغاية. وبينما قد يصادف، ولا ريب، أن تجعل اللذةُ في الغاية، وهي الاستخدام المقبل للمال، الوسيلةَ إلى هذه الغاية (حفظ السجلات) لذيذة كذلك، كما يفترض سبنسر، فإن اللذة في حفظ السجلات قد تُستمد من مصدر مختلف كلياً وقد تكون صلته بالغاية خيالية. ومن شأن حالة في صدد الموضوع أن تكون رجل أعمال وسواسي يتمتع بنشاطات حفظ سجلاته

---

(60) *Ibid.*, p. 161.

للغاية ويكون مسؤولاً كثيراً حين تُثبت حساباته أنها صحيحة قرشاً بقرش. فلو فحصنا لذّته لوجدنا أنه شخص قد امتلأ بالقلق والشك؛ وهو يستمتع بحفظ السجلات لأنه « نشيط » من دون أن يصدر قرارات أو يقوم بمجازفات. فإذا توازنت سجلاته كان مسروراً لأن صحة أرقامه هي الجواب الرمزي عن شكوكه حول نفسه وحول الحياة. ولحفظ السجلات بالنسبة إليه تلك الوظيفة التي قد تكون للّعب بلعبة الورق ذات اللاعب الواحد بالنسبة إلى شخص آخر أو عدٍّ نوافذ الدار بالنسبة إلى غيره. **إن الوسائل تصبح مستقلة عن الغاية**؛ فقد اغتصبت دور الغاية، **والغاية المزعومة لا توجد إلا في المخيلة.**

والمثال الأبرز – القريب من مثال سپنسر – على الوسيلة التي جعلت نفسها مستقلة وأصبحت لذيذة، لا بسبب اللذة في الغاية بل بسبب عوامل منفصلة عنها تماماً، هو معنى العمل الذي ظهر في القرون التي تلت الإصلاح، ولاسيما تحت تأثير الكالڤانية Calvinism.

إن المشكلة التي هي قيد المناقشة تلمع إلى ناحية من أشد النواحي إيلاماً في المجتمع المعاصر. وأحد أبرز الملامح السيكولوجية في الحياة الحديثة هو أن النشاطات التي كانت وسائل لغايات قد اغتصبت شيئاً فشيئاً موقع الغايات، في حين لم يعد للغايات ذاتها سوى وجود غامض أو غير حقيقي. فالناس يعملون لجني المال؛ وهم يجنون المال ليقوموا به بأمور ممتعة. العمل هو الوسيلة، والمتعة هي الغاية. ولكن ماذا يحدث بالفعل؟ إن الناس يعملون من أجل جني المزيد من المال؛ والغاية ـــ التمتّع بالحياة ـــ قد توارت عن الأنظار. والناس على عجل ويخترعون أشياء للحصول على مزيد من الوقت. ثم يستخدمون الوقت الذي وفّروه ليندفعوا بسرعة مرة أخرى إلى توفير مزيد من الوقت حتى يصبحوا منهوكي القوى إلى حدّ أنهم لا يستطيعون استخدام الوقت الذي وفّروه. لقد أصبحنا عالقين في شرك الوسائل

وغابت الغايات عن أنظارنا ولدينا إذاعات يمكن أن توفّر لكل شخص أفضل ما في الموسيقى والأدب. وما نسمعه بدلاً من ذلك، إلى حد كبير، إنما هو نفاية على مستوى ما تنشره مجلة الإثارة أو إعلان هو إهانة للذكاء والذوق. ولدينا أروع ما صار لدى الإنسان في أي وقت من الأدوات والوسائل، ولكننا لا نتوقف ونسأل **من أجل ماذا هي؟**[٦١]

والإفراط في توكيد الغايات يؤدي إلى تحريف التوازن بين الوسائل والغايات بطرق مختلفة: إحدى الطرق هي أن التأكيد ينصبّ كله على الغايات من دون التقدير الكافي للوسائل. وحاصل هذا التحريف هو أن الغايات تصبح مجردة، وهمية، وليست في المآل سوى أحلام خُلّبية. وقد ناقش ديووي Dewey هذا الخطر بإسهاب. ويمكن أن يكون لانعزال الغايات الأثر المضاد: إذ بينما يمكن الاحتفاظ بالغاية أيديولوجياً فلن يكون لها إلا دور الغطاء لتحويل كل الاهتمام إلى تلك النشاطات التي هي الوسائل المزعومة لهذه الغاية. وشعار هذه الآلية هو « الغايات تبرر الوسائل » ولا يرى المدافعون عن هذا المبدأ أن للوسائل التدميرية نتائجها التي تحوّل الغاية بالفعل حتى ولو كانت لا تزال باقية على المستوى الأيديولوجي.

ولمفهوم سبنسر في الوظيفة الاجتماعية للنشاطات اللذيذة صلة سوسيولوجية مهمة بمشكلة الوسائل - الغايات. وبخصوص رأيه أن لتجربة اللذة وظيفة بيولوجية في جعل النشاطات المؤدية إلى حسن حال الإنسان لذيذة، ومن ثم جذّابة، يعلن أن "قولبة الطبيعة الإنسانية فيما يوافق ما تقتضي الحياة الاجتماعية، لا بد في المآل أن تجعل كل النشاطات الضرورية لذيذة، في حين تجعل كل النشاطات المنافية لهذه

(٦١) قدّم أ. ده سانت ـ إكزوبري A. De Saint-Exupery في روايته « الأمير الصغير » Little Prince وصفاً بارعاً لهذا النموذج عينه.

(New York: Reynal and Hitchcock, 1943).

المقتضيات تثير الامتعاض."[٦٢] ويتابع قائلاً إنه "على افتراض أنها متساوقة مع المحافظة على الحياة، فلن يكون ثمة نوع من النشاط لن يصبح مصدراً للذة، إذا استمرت، ولذلك ستصاحب اللذة كل حركة أو عمل تتطلبهما الأوضاع الاجتماعية."[٦٣]

يُلمع سبنسر هنا إلى آلية من أهم آليات المجتمع: هي أن أي مجتمع لا على التعيين يميل إلى تشكيل بنية الطبع عند أعضائه على نحو يجعلهم يرغبون في أن يفعلوا ما يجب عليهم أن يفعلوه لكي يؤدوا وظيفتهم الاجتماعية. ولكنه لا يرى أنه في مجتمع ضار بالمصلحة الإنسانية الحقيقية لأعضائه، فإن النشاطات التي تؤذي الإنسان ولكنها تفيد في تأدية ذلك المجتمع وظيفته تصبح مصادر للرضى كذلك. وقد تعلّم حتى العبيد أن يكونوا راضين بنصيبهم؛ وتعلّم المضطهِدون أن يستمتعوا ببطشهم. ويتكئ تماسك كل مجتمع على الحقيقة القائلة بأنه يكاد لا يوجد نشاط لا يمكن جعله لذيذاً، وهي حقيقة تشير إلى أن الظاهرة التي يصفها سبنسر يمكن أن تكون مصدراً للإعاقة وكذلك للمزيد من التقدم الاجتماعي. وما يهم هو فهم معنى أي نشاط خاص ووظيفته وفهم الرضى المستمد منه على أساس طبيعة الإنسان وطبيعة الوضع المناسب لحياته. وكما جرت الإشارة آنفاً، فإن الرضى المستمد من المجاهَدات غير المعقولة يختلف نوعياً عن اللذة المستمدة من النشاطات المؤدية إلى حسن حال الإنسان، وهذا الرضى ليس معياراً للقيمة. ولأن سبنسر محق في افتراضه أن كل نشاط نافع اجتماعياً يمكن أن يكون مصدراً للذة، فإنه مخطئ تماماً في افتراضه أنه لذلك ترتبط اللذة بهذه النشاطات التي تثبت قيمتها الأخلاقية. ولا يمكن للمرء إلا بتحليل طبيعة الإنسان وكشف التناقضات بين مصالحه الحقيقية والمصالح

---

(62) *Principles of Ethics*, Vol. I, p. 138.

(63) *Ibid*. P. 186.

التي يفرضها عليه مجتمع معين أن يصل إلى المعايير الصحيحة موضوعياً التي ناضل سبنسر لاكتشافها. وإن تفاؤله فيما يتصل بمجتمعه ومستقبله، وافتقاره إلى علم نفس يعالج ظاهرة الشهوات غير العقلية وإشباعها، قد سبّبت له عن غير قصد أن يمهد السبيل في فلسفة الأخلاق إلى النسبوية التي أصبحت اليوم بالغة الشعبية.

٤ـ الإيمان بوصفه خصيصة طبع

الاعتقاد قِوامه قبول تأكيدات الروح؛
وقِوام التشكّك إنكارها.

ــ إمرسون

ليس الإيمان مفهوماً من المفهومات التي توافق المناخ الفكري للعالم الحالي. والمرء في العادة يربط الإيمان بالله وبالعقائد الدينية، على العكس من التفكير العقلي والعلمي. ويُفترض أن يشير النوع الثاني إلى مجال الحقائق الواقعة، المتميّز من المجال الذي يتجاوز الحقائق الواقعة حيث لا موضع للتفكير العلمي فيه، ولا يحكمه إلا الإيمان. وعند الكثيرين فإن هذا التقسيم لا يمكن الدفاع عنه. فإذا لم يكن بالإمكان التوفيق بين الإيمان والتفكير العلمي، فيجب أن نحذف الإيمان بما أنه متخلّف من أقدم مراحل الثقافة ومنطوٍ على مفارقة تاريخية وأن نُحِلّ العلم الذي يعالج الحقائق الواقعة والنظريات التي تدرَك بالفهم ويمكن إثبات صحتها.

وقد تم الوصول إلى الموقف الحداثي من الإيمان بعد صراع طويل مديد مع سلطة الكنيسة ومطالبتها التحكّم في أي نوع من التفكير. وهكذا فالريبية بشأن الإيمان منهمكة في التقدم الشديد للعقل. إلا أن لهذا الجانب في الريبية الحديثة جانباً معكوساً قد أُهمل.

ويُفضي استبصار بنية الطبع عند الإنسان الحديث والمشهد الاجتماعي المعاصر إلى إدراك أن الافتقار الراهن واسع الانتشار إلى الإيمان لم يعد له الجانب التقدمي الذي كان له قبل أجيال. فقد كانت محاربة الإيمان محاربة للأصفاد الدينية؛ كانت محاربة للاعتقاد غير المعقول، وكان التعبير عن الإيمان بعقل الإنسان وقدرته على تأسيس نظامه الاجتماعي الذي تحكمه مبادئ الحرية والمساواة والإخاء. واليوم فإن عدم الإيمان هو التعبير عن التشوّش العميق واليأس. فيما مضى كانت الريبية والعقلانية قوتين تقدميتين لتطور الفكر؛ وأصبحتا الآن تبريرين للنسبوية والشك. والاعتقاد بأن تجميع المعارف بالأمور الواقعة أكثر فأكثر سوف يؤدي لا محالة إلى معرفة الحقيقة قد صار خرافة. ويُنْظَر إلى الحقيقة نفسها، في جهات معينة، على أنها مفهوم ميتافيزيقي، وإلى العلم على أنه مقصور على جمع المعلومات. وخلف واجهة اليقين العقلي المزعوم، يوجد شك عميق يجعل الناس يقبلون أو يتصالحون مع أية فلسفة تُغرز فيهم.

هل يستطيع الإنسان أن يعيش من دون إيمان؟ أينبغي ألا يكون لدى الرضيع « إيمان بثدي أمه؟ » أينبغي ألا يكون لدينا جميعاً إيمان بإخوتنا البشر، وبالذين نحبهم وبأنفسنا؟ أنستطيع أن نحيا من دون إيمان بصحة معايير حياتنا؟ بالفعل، إن الإنسان من دون الإيمان يغدو عقيماً ويائساً وخائفاً في صميم وجوده.

فهل كانت محاربة الإيمان في ذلك الحين لغواً، وكانت منجزات العقل عديمة الجدوى؟ وهل علينا أن نعود إلى الدين أو أن نستسلم للعيش من دون إيمان؟ وهل الإيمان بالضرورة هو مسألة اعتقاد بالله أو بالعقائد الدينية؟ وهل هو وثيق الصلة بالدين إلى حد أنه يجب أن يشاركه مصيره؟ وهل الإيمان هو بالضرورة مغاير للتفكير العقلي أو منفصل عنه؟ سأحاول أن أجيب عن هذه الأسئلة بأن أعتبر الإيمان موقفاً أساسياً للشخص، بنية طبع تسري في كل تجاربه، وتُمكّن الإنسان من

أن يواجه الواقع من دون أوهام ومن أن يعيش مع ذلك بوساطة إيمانه. ومن الصعب أن نفكر في الإيمان لا على أنه في المقام الأول إيمان بشيء ما، بل على أن الإيمان موقف داخلي يكون موضوعه الخاص ذا أهمية ثانوية. وقد يكون من المسعف أن نتذكّر أن مصطلح « الإيمان » كما هو مستخدم في « العهد القديم » - « إيموناه » Emunah - يعني « الثبات » ويدل بذلك على خصيصة معيّنة في الخبرة الإنسانية، بنية طبع، بدلاً من مضمون الاعتقاد بشيء ما.

وقد يكون من المسعف لفهم هذه المشكلة مقاربتها بمناقشة مشكلة الشك أولاً. والشك كذلك يُفهم في العادة بأنه ارتياب أو ارتباك يتصل بهذا الافتراض أو الشخص أو هذه الفكرة أو ذلك أو تلك، ولكن يمكن أن يوصف كذلك بأنه **موقف** يشيع في شخصية المرء، ولذلك فإن الشيء الخاص الذي يلقي عليه المرء شكه ليست له سوى أهمية ثانوية. ولفهم ظاهرة الشك على المرء أن يفرّق بين الشك العقلي والشك غير العقلي. وسأقوم حالياً بهذا التمييز نفسه فيما يتصل بظاهرة الإيمان.

ليس الشك غير العقلي استجابة فكرية لافتراض ليس على الوجه الصحيح أو بصراحة على خطأ، لا بل هو الشك الذي يلوّن حياة الشخص انفعالياً وفكرياً. وعنده أنه لا وجود لتجربة في أي مجال من مجالات الحياة لها صفة اليقين؛ فكل شيء مشكوك فيه، ولا شيء يقيني.

والشكل الأكثر تطرفاً من الشك غير العقلي هو الإرغام العُصابي على الشك. فالشخص المصاب به يكون مدفوعاً بصورة إرغامية إلى الشك في أي شيء يعتقده أو يربكه أي شيء يفعله. وكثيراً ما يشير الشك إلى أهم المسائل والقرارات في الحياة. وكثيراً ما يقتحم القرارات التافهة، من مثل أية حلة من الثياب يلبس وهل

يذهب إلى حفلة أم لا. وبصرف النظر عن موضوعات الشك، وسواء أكانت تافهة أم مهمة، فإن الشك غير العقلي منهِك ومعذِّب.

ويُظهر البحث التحليلي النفسي في آلية الشكوك الإلزامية أنها التعبيرات المعقلنة عن التراعات الانفعالية اللاشعورية، الناجمة عن عدم تكامل الشخصية الكلية وعن الإحساس الشديد بالعجز والافتقار إلى العون. ولا يمكن للمرء أن يتغلّب على شلل الإرادة الذي ينشأ من الخبرة الداخلية للعجز إلا عندما يتبيّن جذور الشك. وعندما لا يتم الوصول إلى هذا التبصر، فإن الحلول البديلة موجودة وهي وإن كانت غير مُرضية، فإنها على الأقل تلغي الشكوك الظاهرة المعذِّبة. وأحد هذه الحلول هو النشاط الإلزامي الذي يكون فيه الشخص قادراً على إيجاد تفريج مؤقت. والحل الآخر هو قبول « إيمان » يغطس الشخصُ نفسه وشكوكه فيه، إن جاز التعبير.

ولكن الشكل المعهود للشك المعاصر ليس الشكل الإيجابي الموصوف آنفاً وإنما هو موقف **عدم الاكتراث** الذي يكون فيه **كل شيء ممكناً، ولا شيء يقيني**. فيشعر العدد المتزايد من الناس بالتشوّش حيال كل شيء، العمل والسياسة والأخلاق، والأسوأ أنهم يعتقدون أن هذا التشوّش الشديد حالة ذهنية طبيعية. ويشعرون أنهم منعزلون ومرتبكون وعاجزون؛ وهم لا يعيشون تجربة الحياة على أساس أفكارهم وانفعالاتهم وإدراكاتهم الحسية، بل على أساس التجارب التي يُفترض أن يعيشوها. وعلى الرغم من أن الشك الإيجابي قد اختفى عند هؤلاء الناس الذين تخضع شخصياتهم للعمل الآلي، فقد حل محله عدم الاكتراث والنسبوية.

وخلافاً للشك غير العقلي، فإن الشك العقلي يرتاب في افتراضات تعتمد صحتها على الاعتقاد بسلطة وليس على تجربة المرء. ولهذا الشك وظيفة مهمة في

تطور الشخصية. والطفل يقبل في البداية كل الأفكار بناء على سلطة أبويه غير المشكوك فيها. وفي عملية تحرير نفسه من سلطتهما، وفي نشوء ذاته، يصبح نقدياً. وفي سيرورة النشأة، يبدأ الطفل بالشك في الخرافات التي قبلها سابقاً من دون ارتياب، ويتناسب ازدياد قدراته النقدية مع صيروته مستقلاً عن السلطة الوالدية ومع صيرورته راشداً.

والشك العقلي هو، من الوجهة التاريخية، أحد البواعث الكبرى للفكر الحديث، ومن خلاله تلقّت الفلسفة الحديثة، وتلقّى العلم الحديث أهم دوافعه المثمرة. وهنا أيضاً كان نشوء الشك العقلي، كما هو الأمر في النشوء الشخصي، مرتبطاً بنمو الانعتاق من السلطة، وهي هنا سلطة الكنيسة والدولة.

وبخصوص **الإيمان**، أود أن أُقيم التمييز الذي أُقيم فيما يتصل بالشك: التفريق بين الإيمان العقلي والإيمان غير العقلي. وأفهم من الإيمان غير العقلي الاعتقاد بشخص أو بفكرة أو رمز من غير أن ينجم هذا الاعتقاد عن تجربة المرء الفكرية أو الشعورية، بل يكون قائماً على خضوع المرء الانفعالي لسلطة غير عقلية.

وقبل أن نستمر لابد من سبر الصلة بين الخضوع والعمليات الفكرية والانفعالية إلى حد أكبر. ويوجد دليل وافٍ على أن الشخص الذي تخلّى عن استقلاله الداخلي وخضع لسلطة يميل إلى إحلال تجربة السلطة محل تجربته. وأشد الأمثلة التوضيحية تأثيراً موجود في حالة التنويم المغناطيسي حيث يستسلم شخص لسلطة الآخر، ويكون في حالة النوم المغناطيسي مستعداً لأن يفكر ويشعر كما « يجعله » المنوِّم يفكر ويشعر. وهو حتى بعد أن يصحو من النوم المغناطيسي يظل يتبع الإيحاءات التي يعطيها له المنوِّم، ولو أنه يتّبع حكمه الشخصي ومبادرته. فلو

أعطى المنوِّم، مثلاً، الإيحاء بأن يشعر التابع له بالبرد في ساعة معينة وعليه أن يرتدي سترته، فسيكون لديه بعد الحالة التنويمية المغناطيسية الإحساس الموحى به وسيتصرف وفقاً له، مقتنعاً أن أحاسيسه وأعماله قائمة على الواقع، ويُنشئها اقتناعه وإرادته.

وعلى حين أن حالة التنويم المغناطيسي اختبار حاسم في البرهنة على الترابط بين الخضوع للسلطة والعملية الفكرية، فثمة أحوال عادية تكشف الآلية نفسها. فاستجابة الناس لزعيم ذي قدرة قوية على الإيحاء مثال على ما يشبه حالة التنويم المغناطيسي. وهنا كذلك لا يكون القبول غير المقيَّد لأفكاره مترسّخاً في اقتناع المستمعين القائم على تفكيرهم أو تقديرهم النقدي للأفكار المقدَّمة إليهم، بل مترسّخة بدلاً من ذلك في خضوعهم الانفعالي للمتحدث. ويكون لدى الناس في هذه الحال الوهم بأهم يوافقون، وبأهم يستصوبون عقلياً ما أوحى به المتحدث من أفكار. ويعتقدون أهم يقبلونه لأهم يتفقون مع أفكاره. والسلسلة هي في الواقع معكوسة: إنهم يقبلون أفكاره لأهم قد خضعوا لسلطته بطريقة شبيهة بالتنويم المغناطيسي. وقد قدّم هتلر وصفاً جيداً لهذه العملية في مناقشته استحسان عقد اللقاءات الدعائية في الليل. وقال إن "الموهبة الخطابية الفذّة ذات الطبيعة الدعائية المتحكمة سوف تنجح الآن [في الليل] في كسب الناس من ذوي الإرادة الجديدة الذين هم أنفسهم قد عانوا من ضعف قوة مقاومتهم في أشد الأحوال طبيعية بسهولة أكثر مما تنجح مع الناس الذين لا تزال لديهم السيطرة الكاملة على طاقاهم وقوة إرادهم."(٦٤)

---

(64) Adolf Hitler, Mein Kampf (New York: Reynal & Hitchcock, Inc., 1939); p. 710.

وبالنسبة إلى الإيمان غير العقلي، فإن الجملة « أعتقد به لأنه لا يُعقل » - Credo quia absurdum est[٦٥]- صحة سيكولوجية تامة. فإذا وضع أحدهم عبارة سليمة عقلياً، فقد قام من حيث المبدأ بما يستطيع أي شخص سواه أن يفعله. ولكنه إذا تجرأ على إنشاء عبارة منافية للعقل، فإنه يُظهر بهذا الفعل عينه أنه قد تجاوز ملكة الفهم المشترك وصارت لديه قوة سحرية تضعه فوق الشخص العادي.

ويبدو من كثرة الأمثلة التاريخية على الإيمان غير العقلي أن ما رواه *الكتاب المقدس* عن تحرر اليهود من النير الفرعوني هو تعليق من أروع التعليقات على مشكلة الإيمان. ويوصف اليهود في القصة كلها أنهم شعب على الرغم من عبوديته، خائف من التمرد وغير راغب في فقدان ما يشعر به من الأمان بوصفه شعبَ عبيد. وهم لا يفهمون إلا لغة السلطة التي يخافونها ولكنهم خاضعون لها؛ وموسى، في اعتراضه على أمر الله حيث أعلن أنه ممثل الله، يقول إن اليهود لن يعتقدوا بإله لا يعرفون حتى اسمه. والله، وعلى الرغم من أنه لا يريد أن يتخذ اسماً، فإنه يسمي نفسه لكي يروي ظمأ اليهود إلى اليقين. ويُصر موسى أنه حتى الاسم ليس ضمانة كافية لجعل اليهود يؤمنون بالله. ويقوم الله بالمزيد من التنازل. فيعلّم موسى اجتراح المعجزات « لعلهم يؤمنون أن الله الذي ظهر لك، هو إله آبائهم، إله إبراهيم وإسحق ويعقوب.» ولا يُنكَر ما في هذه الجملة من التهكّم العميق. فلو كان لدى اليهود نوع من الإيمان الذي أراد الله أن يكون لهم، لكان من شأنه أن يكون ضارباً جذوره في خبرتهم أو تاريخ أمتهم؛ ولكنهم قد أصبحوا عبيداً، وكان إيمانهم إيمان العبيد الذي يضرب جذوره في الخضوع للسلطة التي تثبت قوتها بسحرها؛ فهم لا يمكن أن يتأثروا إلا بسحر آخر، لا يختلف عن السحر الذي استخدمه المصريون ولكنه أقوى منه فقط.

---

(٦٥) صيغة شعبية ولو أنها محرّفة إلى حد ما من جملة للاهوتي المسيحي ترتوليان **Tertullian**.

وأعنف ظواهر الإيمان غير العقلي المعاصرة هي الإيمان بالزعماء الدكتاتوريين. ويحاول المدافعون عنها إثبات صدق هذا الإيمان بالإشارة إلى أن الملايين مستعدة للموت في سبيله. ولو كان الإيمان يُعرَّف من حيث الولاء الأعمى لشخص أو قضية ويقاس بالاستعداد لتقديم المرء حياته له، لكان بالفعل إيمان الأنبياء بالعدل والمحبة، وإيمان خصومهم بالسلطة هما الظاهرة نفسها أساساً، ولا يختلفان إلا في موضوع الإيمان. ولكان إيمان المدافعين عن الحرية وإيمان مضطهديهم لا يختلفان إلا من حيث الإيمان بأفكار مختلفة.

إن الإيمان غير العقلي هو الاقتناع التعصّبي بشخص ما أو أمر ما، له جذوره في الخضوع للسلطة غير العقلية الشخصية أو غير الشخصية. وخلافاً له فإن الإيمان العقلي هو الاقتناع الراسخ القائم على النشاط الفكري والانفعالي الإنتاجي. وفي التفكير العقلي، الذي يُفترض أنه لا موقع للإيمان فيه، يكون الإيمان العقلي أحد العناصر المهمة. كيف يصل العالم، مثلاً، إلى اكتشاف جديد؟ هل يبدأ بالقيام باختبار إثر اختبار، وجَمْع واقعة بعد واقعة من دون أن تكون لديه رؤية لما يتوقّع أن يعثر عليه؟ نَدَر أن تم أي اكتشاف مهم في أي مجال بهذه الطريقة. ولم يتوصّل الناس إلى نتائج مهمة عندما كانوا يقتصرون على مطاردة أُخيولة. وكثيراً ما تبدأ عملية التفكير الإبداعي في أي مجال من مجالات المسعى الإنساني بما يمكن أن يطلق عليه « رؤيا عقلية »، وهي نفسها نتيجة دراسة سابقة ليست بقليلة، وتفكير تأملي، وملاحظة. وعندما يُفلح العالم بجمع ما يكفي من المعلومات أو بإيجاد معادلة رياضية، أو بكلا الأمرين، في جعل رؤياه الأصلية معقولة في الظاهر كثيراً يمكن أن يقال إنه قد توصل إلى فرضية تجريبية. والتحليل المعتنى به للفرضية لتمييز تضميناتها وتجميع المعلومات التي تدعمها، يؤدي إلى فرضية أشد وفاءً بالحاجة وربما إلى أن تشتمل عليها نظرية واسعة المجال.

إن تاريخ العلم زاخر بأمثلة الإيمان بالعقل ورؤيـــة الحقيقـــة. وقـــد كـــان كوپرنيكوس Copernicus وكپلر Kepler وغاليليو Galileo ونيـــوتن Newton يملأ نفوسهم جميعاً الإيمان الراسخ بالعقل. ومن أجل هذا الإيمان أُحرق جيوردانـــو برونو Giordano Bruno على الخازوق وكابد سپينوزا من المنبوذيـــة. والإيمـــان ضروري في كل خطوة من تصور الرؤيا العقلية إلى تشكيل النظرية: الإيمان بالرؤيا بوصفها هدفاً من المشروع عقلياً السعي من أجل تحقيقه، والإيمان بالفرضية بوصفها قضية محتملة ومعقولة في الظاهر، والإيمان بالنظرية النهائية، على الأقل إلى أن يـــتم الوصول إلى إجماع حول صحتها. وهذا الإيمان تضرب جذوره في تجربة المرء، وفي ثقته بقدرته الفكرية وملاحظته وحكمه. وعلى حين أن الإيمان غير العقلي هو قبول أن شيئاً ما حقيقة لمجرد أن السلطة أو الأكثرية تقول بذلك، فالإيمان العقلي يضرب جذوره في الاقتناع المستقل القائم على ملاحظة المرء وتفكيره.

وليس الفكر والحكم هما مجال التجربة التي يتجلى فيها الإيمان العقلي فقـــط. ففي مجال العلاقات الإنسانية يكون الإيمان هو الصفة المميزة التي لا غنى عنها لأيـــة صداقة مهمة أو حب. و« امتلاك الإيمان » بالشخص الآخر يعني التـــيقّن مـــن أن مواقفه الأساسية يوثَق بها ولا تتبدل، فهو في صميم شخصيته يعوّل عليه. وأنـــا لا أعني بذلك أن الشخص لا يمكن أن يبدّل آراءه بل أن بواعثه الأساسية نفسها؛ أي على سبيل المثال إن استيعابه واحترامه للكرامة الإنسانية جزء من ذاته، غير خاضـــع للتبدّل.

وبالمعنى ذاته يكون لدينا إيمان بأنفسنا. نحن ندرك وجود الذات، وجود كنه شخصيتنا الذي لا يتبدّل والذي يستمر طوال الحياة بالرغم من الظـــروف المتباينـــة وبصرف النظر عن بعض التبدّلات في الآراء والمشاعر. وإن هذا الكنه هو الواقـــع

خلف كلمة « أنا » الذي يقوم عليه اقتناعنا هويتنا. وإذا لم يكن لدينا إيمان باستمرار ذاتنا، تهدَّد إحساسنا بالهوية وغدونا متكلين على الناس الآخرين الذين يصبح استحسانهم أساساً لإحساننا بالوحدة مع أنفسنا. ولا يمكن إلا للشخص الذي لديه إيمان بنفسه أن يكون مؤمناً بالآخرين لأنه وحده الذي يستطيع أن يتيقّن أنه سيكون نفسه في زمن مقبل كما هو اليوم، ومن ثم أنه سيشعر ويعمل كما يتوقّع الآن. وإيمان المرء بنفسه هو شرط قدرته على أن يَعِدَ بأمر ما، وبما أن الإنسان، كما أشار نيتشه، يمكن تعريفه بقدرته على الوعد، فذلك شرط من شروط وجوده الإنساني.

والمعنى الآخر لامتلاك الإيمان بالشخص يشير إلى ما لدينا من الإيمان بإمكانيات الآخرين وأنفسنا والجنس البشري. وأول الأشكال الابتدائية التي يوجد فيها هذا الإيمان هو الإيمان الذي تكنّه الأم نحو رضيعها المولود حديثاً: بأنه سيحيا وينمو ويسير ويتكلم. ومهما يكن، فإن نمو الطفل من هذه الناحية يحدث بانتظام لا يبدو أن توقّعه يتطلّب الإيمان. والأمر مختلف بالنسبة إلى تلك الإمكانيات التي يمكن أن تقصّر عن النمو: استعداداته الكامنة للمحبة، ولأن يكون سعيداً، ولاستخدام عقله، والإمكانيات الأكثر خصوصية مثل المواهب الفنية. إنها البذور التي تنمو وتتبدّى إذا أُعطيت لها الشروط المناسبة لنموها، ويمكن أن تختنق إذا لم تكن الشروط متوافرة. وأحد هذه الشروط هو الأشخاص المهمون في حياة الطفل الذين لديهم الاهتمام باستعداداته الكامنة. ووجود هذا الإيمان يحدّد الفارق بين التربية والاحتيال. إن التربية متماثلة مع مساعدة الطفل على تحقيق إمكانياته.[٦٦] ونقيض

(٦٦) إن جذر كلمة تربية في الإنجليزية education هو e-ducere وتعني حرفياً أن تقود إلى الأمام، أو أن تكشف عن شيء موجود بالقوة. فالتربية بهذا المعنى تسفر عن الوجود existence، الذي يعني حرفياً البروز، أي الانبثاق من حالة الكامن والموجود بالقوة إلى حالة الواقع الظاهر.

التربية الاحتيال، القائم على غياب الإيمان بنمو الإمكانيات وعلى الاقتناع بأن الطفل لن يكون على ما يرام إلا إذا وضعوا فيه ما هو مستحب ونزعوا منه ما يبدو بغيضاً. ولا حاجة إلى الإيمان بالإنسان الآلي مادام لا وجود لحياة فيه كذلك.

وللإيمان بالآخرين ذروته في الإيمان **بالجنس البشري**. وقد عُبِّر عن هذا الإيمان في العالم الغربي بالعبارات الدينية اليهودية – المسيحية، ووجد في اللغة العلمانية أقوى تعبير عنه في الأفكار السياسية والاجتماعية التقدمية في السنوات الـ /١٥٠/ الماضية. وهو قائم، كالإيمان بالطفل، على فكرة أن إمكانيات الإنسان إذا أُعطيت لها الشروط المناسبة ستكون قادرة على بناء نظام اجتماعي تحكمه مبادئ المساواة والعدالة والمحبة. ولم يُنجز الإنسان بعدُ بناء نظام كهذا، ولذلك فإن الاقتناع بأنه يستطيع يتطلّب الإيمان. ولكن هذا الإيمان كذلك، ككل إيمان عقلي، ليس تفكيراً رَغْبياً بل قائماً على ما تدل عليه منجزات البشر الماضية وعلى التجربة الداخلية لكل فرد، وعلى خبرته في العقل والحب.

وبينما يضرب الإيمان غير العقلي جذوره في الخضوع لسلطة يُعتقد أنها قوية وقادرة على كل شيء وعليمة بكل أمر بصورة طاغية، وفي تنازل المرء عن قدرته وقوته، فإن الإيمان العقلي قائم على عكس هذه التجربة. إن لدينا الإيمان بالفكر لأنه نتيجة ملاحظتنا وتفكيرنا. لدينا الإيمان بإمكانيات الآخرين وبأنفسنا وبالجنس البشري، لأننا خَبَرنا نمو إمكانياتنا، وواقع النمو في أنفسنا، وقوة قدرتنا على العقل والحب، والى هذا الحد لدينا هذا الإيمان. **وأساس الإيمان العقلي هو الإنتاجية**. وأن نعيش بإيماننا يعني أن نعيش إنتاجياً وأن يكون لدينا اليقين الوحيد الموجود: اليقين الذي ينمو من النشاط الإنتاجي ومن تجربة أن كلاً منا هو الفاعل النشيط الذي

تُنسب إليه هذه النشاطات. وينجم عن ذلك أن الاعتقاد بالسلطة (بمعنى السيطرة) واستخدام السلطة هما نقيضا الإيمان. فالاعتقاد بالسلطة الموجودة متماثل مع عدم الاعتقاد بنمو الإمكانيات التي لم تتحقق بعد. إنه تنبؤ بالمستقبل القائم حصراً على الحاضر الظاهر؛ ولكن يتبيّن أنه خطأ جسيم في التقدير، غير معقول بصورة بالغة في ضربه صفحاً عن الإمكانيات الإنسانية والنمو الإنساني. ولا وجود لإيمان عقلي بالسلطة. بل يوجد خضوع لها، أو من جانب الذين يمتلكونها، توجد الرغبة في المحافظة عليها. وعلى حين تبدو السلطة للكثيرين الشيء الأكثر حقيقية من كل الأشياء، قد أثبت تاريخ الإنسان أنها أقل المنجزات البشرية كلها استقراراً. ولأن الإيمان والسلطة يستبعد بعضهما بعضاً، فإن كل الأنظمة السياسية التي تُبنى في الأصل على الإيمان العقلي تغدو فاسدة وتفقد في المآل أية قوة لها إذا اعتمدت على السلطة أو حتى تحالفت معها.

ويجب أن يُذكَر هنا باختصار أحد أخطاء التصور المتصلة بالإيمان. إذ كثيراً ما يُفترض أن الإيمان هو حالة ينتظر فيها المرء سلبياً أن يتحقق ما يأمل فيه. وعلى حين أن هذه الحالة هي الصفة المميزة للإيمان غير العقلي، فإن ما ينجم عن بحثنا هو أنها لا تصدق البتة على الإيمان العقلي. وبمقدار ما يضرب الإيمان العقلي جذوره في خبرة المرء الإنتاجية، فإنه ليس سلبياً بل لابد أن يكون التعبير عن النشاط الداخلي الحقيقي. وعندما ألقى موسى عصاه في البحر الأحمر، فإن البحر، على النقيض تماماً للمعجزة المتوقَّعة، لم يقسم نفسه ليصبح ممراً جافاً لليهود. و لم تحدث المعجزة حتى قفز الرجل الأول إلى البحر وانحسر الموج.

وكنت قد فرّقت في بدء هذا البحث بين الإيمان بوصفه موقفاً، بنيةَ طبـع، والإيمان بوصفه اعتقاداً بأفكار معينة أو أناس معيّنين. ولم نعالج إلى الآن إلا الإيمان بالمعنى الأول، والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو هل توجد صلة بين الإيمان بوصفه بنيةَ طبع والأشياء التي يؤمن بها المرء؟. ويستلزم من تحليلنا للإيمان العقلي بوصفه مضاداً للإيمان غير العقلي أن تلك الصلة موجودة. إذ مادام الإيمان العقلي قائماً على التجربة الإنتاجية، فلا شيء مما يمكن أن يكون موضوعها يتجاوز الخبرة البشرية. ويستلزم علاوة على ذلك أننا لا نستطيع أن نتحدث عن إيمان عقلي عندما يعتقد الشخص بأفكار المحبة والعقل والعدل لا على أنها نتيجة خبرته بل لمجرد أنه قد جرى تعليمه هذا الاعتقاد. ويمكن أن يكون الإيمان الديني أي نوع من هذين النوعين. وغالباً ما تكون الطوائف، التي لا تشارك في سلطة الكنيسة وكذلك بعض التيارات الصوفية في الدين التي تؤكد قدرة الإنسان على المحبة وشبَهه بالله، محافظةً على الإيمان العقلي بالرمزية الدينية وترعاه. وما يصدق على الأديان يصدق على الإيمان في شكله العلماني، ولاسيما الإيمان بالأفكار السياسية والاجتماعية. ولا يسيء إلى أفكار الحرية والديمقراطية إلا الإيمان غير العقلي عندما لا تتأسس على التجربة الإنتاجية لكل فرد بل تقدّمها إليه الأحزاب والدول التي ترغمه على الاعتقاد بهذه الأفكار. ويوجد بين الإيمان الصوفي بالله والإيمان العقلي غير التأليهي بالجنس البشري اختلاف أقلّ مما هو بين إيمان الصوفي وإيمان الكالفاني بالله ذي الجذور الموغلة في الاقتناع بعجزه وفي خوفه من سلطة الله.

ليس بمستطاع الإنسان أن يعيش من دون إيمان. والسؤال الحاسم بالنسبة إلى جيلنا والأجيال المقبلة هو هل سيكون هذا الإيمان إيماناً غير عقلي بالزعماء والآلات والنجاح أم سيكون الإيمان العقلي القائم على خبرة نشاطنا الإنتاجي.

٥- القدرات الأخلاقية في الإنسان

العجائب كثيرة، وليس هناك ما هو أعجب من الإنسان.

ــ صوفوكليس، « أنتيغونا »

آ ــ الإنسان، خير أم شر؟

إن الموقف الذي تتخذه فلسفة الأخلاق الإنسانية وهو أن الإنسان قادر على معرفة ما هو خير والعمل بمقتضاه بناء على قوة إمكانياته الطبيعية من شأنه ألا يكون منيعاً إذا كانت العقيدة الجازمة بالشر الطبيعي الفطري عند الإنسان صحيحة. ويزعم خصوم فلسفة الأخلاق الإنسانية أن طبيعته من شأنها أن تجعله ميالاً إلى أن يكون معادياً لإخوته البشر، وغيوراً وحسوداً، وكسولاً، ما لم يكبحه الخوف. وقد واجه الكثيرون من ممثلي فلسفة الأخلاق الإنسانية هذا التحدي بالإصرار على أن الإنسان خيِّر بالفطرة وأن التدميرية ليست جزءاً جوهرياً من طبيعته.

وبالفعل، فإن الخلاف بين هاتين الرؤيتين المتنازعتين هو أحد الموضوعات الأساسية في الفكر الغربي. وكان سقراط يرى أن الجهل مصدر الشر، وليس مصدره نزعة الإنسان الطبيعية؛ وعنده أن الرذيلة هي الغلط. وعلى العكس منه فإن « العهد القديم » يقول لنا إن تاريخ الإنسان يبدأ بفعل الخطيئة، وإن « مجاهداته هي شر من الطفولة فما بعد.» وفي أوائل العصور الوسطى كانت المعركة بين الرؤيتين المتعارضتين متركزة حول مسألة كيف نفسّر أسطورة سقوط آدم التوراتية. واعتقد القديس أوغسطين Augustine أن طبيعة الإنسان فاسدة منذ السقوط، وأن كل جيل قد وُلد مع اللعنة التي سبّبتها معصية الإنسان الأولى، وأنه لا يمكن إلا لنعمة الله، التي تنقلها الكنيسة ومناسكها المقدّسة، أن تُنقذ الإنسان. واعتقد الراهب

بيلاجيوس Pelagius، وهو المناوئ الكبير لأوغسطين، أن خطيئة آدم هي خطيئةٌ شخصية محضٌ ولم تؤثّر إلا فيه؛ وبالتالي فإن كل إنسان يولد وقدراته غير فاسدة مثل قدرات آدم قبل السقوط، وأن الخطيئة هي نتيجة الإغواء والقدوة السيئة. وربح أوغسطين المعركة، وكان هذا هو الظفر الذي من شأنه أن يحدّد - وأن يُظْلِم - ذهن الإنسان قروناً.

وشهدت نهاية العصور الوسطى اعتقاداً متزايداً بكرامة الإنسان وقدرته ونزعة الخير الطبيعية فيه. وكان مفكرو عصر النهضة وكذلك لاهوتيّوه أمثال توما الأكويني Thomas Aquinas في القرن الثالث عشر قد أعطوا هذا الاعتقاد تعبيره المناسب، مع أن آراءهم في الإنسان قد تباينت في الكثير من الأمور الماهوية وعلى الرغم من أن توما الأكويني لم يرتدّ إلى غلوّ « الهرطقة » البيلاجيوسية. وكانت النقيضة، وهي فكرة الشر الجوهري في الإنسان، قد تمّ التعبير عنها في مذهبي لوتر وكالفان، فتم بذلك إحياء الموقف الأوغسطيني. ومع أنهما يُلحّان على حرية الإنسان الروحية وعلى حقه - وواجبه - في مواجهة الله مباشرة ومن دون وساطة الكاهن، فقد ندّدا بما في الإنسان من شر وعجز جوهريين. وعندهما أن أكبر العقبات أمام خلاص الإنسان هي عزة نفسه؛ ولا يمكن التغلّب عليها إلا بأحاسيس الذنب والتوبة والخضوع المطلق لله، والإيمان برحمة الله.

ولا يزال هذان الخيطان مضفورين في نسيج الفكر الحديث. وكانت الفكرة القائلة بكرامة الإنسان وقدرته تعلنها فلسفة التنوير، ويبديها الفكر الليبرالي التقدمي في القرن التاسع عشر، ويقول بها نيتشه بصورة أكثر جذرية. ووجدت فكرةُ أن الإنسان لا قيمة له وأنه عدمٌ تعبيراً جديداً، وهو في هذه المرة معلمن تماماً، في الأنظمة التسلّطية التي أصبحت فيها الدولة أو أصبح « المجتمع » في مقام أعلى

الحكام، في حين يُفترض في الفرد، وقد تبيّن تفاهته، أن يجد إنجـازه في العـصيان والرضوخ. ومع أن هاتين الفكرتين واضحتا الانفصال في فلـسفات الديمقراطيـة والتسلّطية، فهما ممتزجتان في ثقافتنا في أشكالهما الأقل تطرفاً على مستوى التفكير، وممتزجتان أكثر على مستوى الشعور. ونحن اليوم أتباع أوغسطين وپيلاجيـوس، ولوتر، وبيكو ديـلاّ ميرانـدولا Pico della Mirandola، وهـوبز Hobbes، وجيفرسون Jefferson. نعتقد شعورياً بقدرة الإنسان وكرامته، ولكننا - وعلـى الأغلب لا شعورياً - نعتقد كذلك بعجز الإنسان وسـوئه - ولاسـيما بعجزنـا وسوئنا - ونفسر ذلك بالإشارة إلى « الطبيعة البشرية.»[٦٧]

وفي كتابات فرويد وجدت الفكرتان المتعارضتان تعبيرهما على أساس نظريته السيكولوجية. وقد كان فرويد في الكثير من النواحي ممثلاً نموذجياً لروح التنـوير، معتقداً بالعقل وبحق الإنسان في حماية مطالبه الطبيعية من الأعـراف الاجتماعيـة والضغط الثقافي. ولكنه اعتقد في الوقت نفسه بالرأي الـذي مفـاده أن الإنـسان بطبيعته كسول ومُطلقٌ عنان أهوائه ويجب إرغامه على سلوك سبيل النشاط المفيـد اجتماعياً.[٦٨] وأشد التعابير جذرية عن رؤية تدميرية الإنسان نجدها في نظرية فرويد في « غريزة الموت ». فقد كان بعد الحرب العالمية الأولى شديد التأثّر بقدرة الهوى التدميري فأعاد النظر في نظريته الأقدم، التي يوجد وفقاً لها نمطان من الغرائز، الغرائز الجنسية وغرائز حفظ الذات، بإعطاء المكانة المهيمنة للتدميرية غير العقلية. فافترض أن الإنسان هو ميدان المعركة التي تتلاقى فيها قوتان تتساويان في القدرات: الـدافع

---

(٦٧) لقد فسّر ر. نيبور R. Niebuhr ، وهو شارح اللاهوت الأرثوذكسي - الجديد المعاصـر، الموقـف اللوتري مرة أخرى بأن خلّطه، ويا للمفارقة، مع الفلسفة السياسية التقدمية.

(٦٨) إن جانبي موقف فرويد المتعارضين موجودان في كتابـه «مـستقبل وهـم» The Future of an Illusion

إلى الحياة والدافع إلى الموت. واعتقد أن هذين الدافعين موجودان في كل الكائنات الحية، وفي جملتها الإنسان. فإذا تحوّل دافع الموت إلى الأشياء الخارجية، تجلّى دافعاً إلى التدمير؛ وإذا ظلّ في داخل الكائن الحي، هدف إلى دمار الذات.

ونظرية فرويد مثنوية. وهو لا يرى أن الإنسان في ماهيته إما خير وإما شر، بل أنه تدفعه قوتان متناقضتان تتساويان قوةً وهذه الرؤية المثنوية نفسها قد تمّ التعبير عنها في الكثير من الأنظمة الدينية والفلسفية. وليست الحياة والموت، الحب والخصام، النهار والليل، الأبيض والأسود، أورمُزْد وأهيرمان(*) إلا بعضاً من صياغات رمزية كثيرة لهذا التقاطب. وهذه المثنوية تروق بالفعل كثيراً لدارس الطبيعة البشرية. إنها تُفسح مجالاً لفكرة خيرية الإنسان، ولكنها تفسّر قدرة الإنسان الهائلة على التدميرية التي لا يمكن أن يتجاهلها التفكير الرَغْبي السطحي. على أن الموقف المثنوي ليس إلا نقطة الابتداء وليس الجواب عن مشكلتنا السيكولوجية والأخلاقية. فهل علينا أن نفهم أن هذه المثنوية تعني أن كلا الدافعين إلى الحياة وإلى التدمير فطري وأنهما قدرتان في الإنسان تتساويان قوةً؟ وفي هذه الحال من شأن فلسفة الأخلاق الإنسانية أن تجابهها مشكلة كيف يمكن كفّ الجانب التدميري في طبيعة الإنسان من دون عقبات وأوامر تسلّطية.

أم هل يمكن أن نصل إلى جواب أشد ملاءمة لمبدأ الأخلاق الإنسانية فنفهم التقاطب بين المجاهدة من أجل الحياة والمجاهدة من أجل التدمير بمعنى مختلف؟ تعتمد قدرتنا على الإجابة عن هذين السؤالين على ما لدينا من تبصّر في طبيعة العداء

(*) « أورمُزْد » Ormuzd أو « أهورَة مَزْدَة » Ahura Mazda هو إله النور وهو الإله الأعلى، و« أهيرمان » Ahirman هو إله الظلام والشر، وكلا الإلهين مرجعيته في الديانة الزرادشتية، التي ترى الحياة مبنية على الصراع بين الإلهين، وأن الإنسان عليه أن يناصر الأول على الثاني وسيحاسب على ذلك في يوم الحساب ويسير على الصراط المستقيم، فإما إلى الجنة وإما إلى الجحيم. (المترجم)

والتدميرية. ولكننا قبل الدخول في هذا البحث يحسن بنا أن ندرك كم تعتمد مشكلة الأخلاق على الجواب.

إن الاختيار بين الحياة و الموت هو بالفعل الخيار الأساسي في فلسفة الأخلاق. إنه الخيار بين الإنتاجية والتدميرية، بين الاستطاعة والعجز، بين الفضيلة والرذيلة. وبالنسبة إلى فلسفة الأخلاق الإنسانية فإن كل المجاهدات الشريرة موجَّهة ضد الحياة، أما الخير كله فيفي بالحاجة إلى حفظ الحياة وتفتيحها.

وخطوتنا الأولى في مقاربة مشكلة التدميرية هي التمييز بين نوعين من البغض: بغض عقلي « استجابي » وبغض غير عقلي « يشترطه الطبع ». والبغض الاستجابي، العقلي، هو رد فعل شخصٍ على تهديد لحريته أو حياته أو أفكاره أو حرية شخص آخر أو حياته أو أفكاره. إن مقدّمته المنطقية هي احترام الحياة. وللبغض العقلي وظيفة بيولوجية مهمة: إنه المساوي العاطفي للعمل الذي يخدم حماية الحياة؛ وهو يظهر إلى الوجود بوصفه رد فعل على التهديدات المهلكة، ويكفّ عن الوجود عندما يزول التهديد؛ إنه ليس نقيض المجاهدة من أجل الحياة بل مُلازِمها.

والكره الذي يشترطه الطبع مختلف في النوعية. إنه خصيصة طبع، استعداد دائم للبغض، متلبّث في الشخص الذي **يكون** عدائياً بدلاً من أن يستجيب بالبغض لمثير من الخارج. ويمكن تحقيق البغض غير العقلي بالنوع نفسه من التهديد الواقعي الذي يثير الكره الاستجابي؛ ولكنه في الغالب كره مجّاني لا موجب له، ينتهز كل فرصة للتعبير عنه، ويجري تبريره عقلياً بأنه كره استجابي. ويبدو لدى الشخص الكاره إحساس بالتفريج، وكأنه كان سعيداً بالعثور على فرصة للتعبير عن عدائه المتلبّث. ويكاد يكون في وسع المرء أن يرى في وجهه اللذة التي يستمدها من إشباع بغضه.

وفلسفة الأخلاق معنيّة أولاً بمشكلة الكره غير المعقول، أو الشغف بتدمير الحياة أو شلّها. والكره غير المعقول موغل الجذور في طبع الفرد، أما موضوعه فله أهمية ثانوية. إنه موجّه من المرء ضد الآخرين وضد نفسه، على الرغم من أننا في أغلب الأحيان أكثر إدراكاً لكرهنا الآخرين من إدراكنا كره أنفسنا. وكرهنا لأنفسنا يبرّر في العادة بأنه تضحية وإنكار للذات وزهد، أو بأنه اتّهام للذات وإحساس بالدونية.

وتكرار الكره **الاستجابي** أكبر حتى مما قد يبدو، لأن الشخص كثيراً ما يستجيب بالكره للتهديدات ضد سلامته وحريته، للتهديدات التي لا تكون واضحة ومفسَّرة بل غامضة أو حتى متنكّرة بالحب والحماية. ولكن حتى في هذه الحال، يظل الكره النابع من الطبع ظاهرة ذات شأن خطير إلى حد تبدو فيه النظرية المثنوية في الحب والكره بوصفهما قوتين أساسيتين تصلح للحقائق الواقعة. فهل عليّ، إذن، أن أُقر بصحة النظرية المثنوية؟ للإجابة عن هذا السؤال نحتاج إلى مزيد من البحث في طبيعة هذه المثنوية. فهل قوتا الخير والشر متساويتان في شدة المفعول؟ وهل كلتاهما جزء من المؤهلات الأصلية للإنسان، أو ما هي العلاقة الممكنة الأخرى التي يمكن أن توجد بينهما؟.

ووفقاً لفرويد فإن التدميرية متأصلة في كل البشر؛ وهي تختلف على الأغلب فيما يتعلق بموضوع التدمير – تدمير الناس للآخرين أم لأنفسهم. ولابد أن ينجم عن هذا الموقف أن تدميرية المرء الموجّهة إلى ذاته تتناسب عكسياً مع التدميرية الموجّهة ضد الآخرين. ولكن هذا الافتراض يناقضه أن الناس يختلفون في درجة تدميريتهم الكلية، بقطع النظر عن أنها متجهة في الدرجة الأولى منهم إلى أنفسهم أم إلى الآخرين. إننا لا نجد تدميرية كبيرة ضد الآخرين عند الذين لديهم عداء قليل لأنفسهم؛ بل على العكس، نحن نرى أن عداء المرء لذاته مقترن بعدائه للآخرين.

ونجد، علاوةً، أن القوى المدمرة للحياة في شخص من الأشخاص توجد في تناسب عكسي مع قوى رفد الحياة، فكلما قويت إحداهما ضعفت الأخرى، والعكس بالعكس. وتقدم هذه الحقيقة مفتاحاً لفهم الطاقة المدمّرة للحياة؛ إذ يبدو أن مقدار التدميرية متناسب مع مقدار انسداد السبيل أمام تفتّح قدرات الشخص. وأنا لا أشير هنا إلى الإحباطات العَرَضية لهذه الرغبة أو تلك بل إلى انسداد التعبير العفوي عن قدرات الإنسان الحسية والانفعالية والجسدية والفكرية، إلى حد إحباط إمكانياته الإنتاجية. فإذا حَبِط ميل الحياة إلى النمو، وإلى أن تُعاش، فإن الطاقة التي سُدّ السبيل أمامها تخضع لتبدّل وتتحوّل إلى طاقة مدمّرة للحياة. **إن التدميرية هي حصيلة الحياة غير المعيشة**. وتلك الأحوال الفردية والاجتماعية التي تؤدي إلى سد السبيل أمام الطاقة الرافدة للحياة تنتج التدميرية التي هي بدورها المصدر الذي تنشأ منه تجليات الشر المتنوعة.

وإذا كان صحيحاً أن التدميرية لابد أن تنشأ نتيجة للطاقة الإنتاجية المحبَطة فسيبدو من الممكن أن يقال إنها استعداد كامن في طبيعة الإنسان. فهل يستتبع ذلك أن الخير والشر إمكانيتان تتساويان في القوة عند الإنسان؟ للإجابة عن هذا السؤال لابد من البحث في معنى الإمكانية. فالقول إن شيئاً ما موجود « بالإمكان » أو «ممكن الوجود» لا يعني أنه سوف يوجد في المستقبل وحسب بل أن هذا الوجود المستقبلي يتهيأ في الحاضر. وهذه العلاقة بين مرحلة النشوء الحاضرة والمستقبلية يمكن أن توصف بالقول إن المستقبل موجود في واقع الأمر في الحاضر. فهل يعني ذلك أن المرحلة المقبلة سوف تظهر إلى الوجود **بالضرورة** إذا وُجدت المرحلة الحاضرة؟ الجواب بوضوح هو لا. فإذا قلنا إن تلك الشجرة موجودة بالإمكان في البذرة فإن هذا لا يعني أن الشجرة لابد أن تنمو من كل بذرة. إذ يعتمد تحقيق الإمكان فعلياً على بعض الشروط التي هي ، في حالة البذرة، مثلاً، التربة الصالحة

والماء وضياء الشمس. وفي الواقع، فإن مفهوم الإمكانية لا معنى لـه إلا في صلته بشروط خاصة يقتضيها تحقيقه الفعلي. والقول إن الشجرة موجودة بالإمكان في البذرة يجب أن يُخصّص ليعني أن الشجرة سوف تنمو من البذرة **شريطة** أن توضع البذرة في ظروف خاصة ضرورية لنموها. وإذا كانت هذه الظروف المناسبة غائبة، إذا كانت التربة، مثلاً، شديدة الرطوبة، فلم تكن بذلك ملائمة لنمو البذرة، فإن البذرة لن تنمو إلى شجرة بل ستتعفّن. وإذا كان الحيوان محروماً من الغذاء، فلن يحقق إمكانيته للنمو بل سيموت. وقد يُقال، إذن، إن للبذرة أو للحيوان نوعين من الإمكانيات، تَتْبع كلاً منهما نتائجُ معينة في مرحلة لاحقة من النشوء: أحدهما، **إمكانية أوّلية** تتحقّق فعلياً إذا وجدت الظروف المناسبة؛ والآخر **إمكانية ثانوية**، تتحقق فعلياً إذا كانت الظروف مغايرة للحاجات الوجودية. وكلتا الإمكانيتين الأولية والثانوية جزء من طبيعة الكائن الحي. وتصبح الإمكانيات الثانوية ظاهرة بالضرورة التي تصبح بها الإمكانية الأولى كذلك. ويُستخدم مصطلحا « الأولية » و« الثانوية » للدلالة على أن نمو الإمكانية التي تسمى « الأولية » يحدث في ظروف طبيعية عادية وأن الإمكانية « الثانوية » لا تبرز إلى الوجود إلا في حالة الظروف الشاذة غير العادية.

وإذا كنا على حق في افتراضنا أن التدميرية إمكانية ثانوية في الإنسان لا تصبح ظاهرة إلا إذا أخفق في تحقيق إمكانياته الأولية، لا نكون قد رَدَدْنا إلا على اعتراض واحد من الاعتراضات على فلسفة الأخلاق الإنسانية. لقد أظهرنا أن الإنسان ليس شريراً بالضرورة ولكنه يصبح شريراً إذا كانت الظروف المناسبة لنموه وتطوره غير موجودة. فليس للشر وجود مستقل بذاته، فهو غياب الخير، ونتيجة الإخفاق في تحقيق الحياة.

وعلينا أن نعالج اعتراضاً آخر على فلسفة الأخـــلاق الإنـــسانية يقـــول إن الظروف المناسبة لنشأة الخير لابد أن تشمل الثواب والعقاب لأن الإنسان لـــيس في داخله أي حافز على تنمية قدراته. وسوف أُظهر في الصفحات التاليـــة أن الفـــرد العادي يمتلك في نفسه الميل إلى أن ينشأ وينمو ويكون إنتاجياً، وأن شلل هذا الميل هو في حد ذاته عَرَض من أعراض المرض الذهني. والـــصحة الذهنيـــة، كالـــصحة البدنية، ليست غاية يجب إرغام الفرد عليها من الخارج ولكنها غاية يكون الحـــافز عليها في الفرد ويقتضي قمعُه وجود قوى بيئية قوية تعمل ضده.[٦٩]

إن افتراض أن الإنسان له دافع متأصل إلى النمو والتكامل لا يعني ضمناً أنـــه دافع مجرد إلى الكمال بوصفه موهبة خاصة توهب للإنسان. إنه ينجم عن طبيعـــة الإنسان، عن مبدأ أن القدرة على العمل تخلق حاجة إلى استخدام هذه القـــدرة وأن الإخفاق في استخدامها يؤدي إلى الخلل الوظيفي والشقاء. إن للإنسان القدرة على السير والتحرك؛ فإذا مُنع من استخدام هذه القدرة كانت النتيجة التعب الجـــسمي الشديد أو المرض. وللنساء القدرة على حمل الأطفال وإرضاعهم؛ فإذا ظلت هـــذه القدرة غير مستخدمة، إذا كانت امرأة لا تصير أماً، إذا لم تبذل طاقتـــها في حمـــل طفل ومحبته، فإنها تقاسي الإحباط الذي لا يمكن أن يعالَج إلا بـــالتحقيق المتزايـــد لقدراتها في مجالات حياتها الأخرى. ولقد لفت فرويد الانتباه إلى فقدان آخر للبذل بوصفه سبباً للمعاناة، هو عدم بذل الطاقة الجنسية، بمعرفته أن إعاقة الطاقة الجنسية يمكن أن تكون سبباً للاضطرابات العُصابية. ومع أن فرويد قد أفرط في تقدير أهمية الإشباع الجنسي، فإن نظريته تعبير **رمزي** عن أن عدم استخدام الإنسان لما يملـــك

---

(٦٩) أكّد هذا الرأي بقوة كل من « ك. غولدستين » K. Goldstein و« هـــ. س. ســـوليفان » H. S. Sullivan و« كارين هورني » Karen Horney.

وعدم بذله إياه هو سبب المرض والشقاء. وصحة هذا الرأي واضحة فيما يتعلق بالقدرات النفسية وكذلك الجسدية. إن الإنسان يوهَب قدرتي الكلام والتفكير. فإذا أُعيقت هاتان القدرتان، كان الشخص متضرراً بشدة. وللإنسان القدرة على الحب، فإذا لم يستعمل قدرته، إذا كان عاجزاً عن الحب، فإنه يعاني من بليته حتى لو حاول أن يتجاهل معاناته بكل أنواع التبريرات أو باستخدام الأسباب المحتذاة ثقافياً للفرار من الألم الذي يسببه إخفاقه.

إن سبب الظاهرة التي يؤدي فيها عدم استخدام المرء لقدراته إلى الشقاء موجود في صميم شرط الوجود الإنساني. إذ يتميّز وجود الإنسان بانقسامات وجودية ناقشتها في فصل سابق. فليس له سبيل غير أن يكون متحداً مع العالم ويشعر في الوقت نفسه بالوحدة مع ذاته، أن يكون متصلاً بالآخرين ويحتفظ بسلامته بوصفه كياناً فريداً، ولكن بالاستخدام الإنتاجي لقدراته. فلو خاب في ذلك لما استطاع أن يحقق السلامة الداخلية والتكامل؛ فيكون ممزّقاً ومصدوعاً، ومدفوعاً إلى الهروب من ذاته، من إحساسه بالعجز، ومن سأمه وقصوره اللذين هما النتيجتان الضروريتان لخيبته. والإنسان، مادام على قيد الحياة، لا يستطيع أن يمنع نفسه من أن يرغب في الحياة والطريقة الوحيدة التي يمكن بها أن ينجح في فعل العيش هي استخدام قدراته، وبذل ما لديه.

ولعله ليست هناك ظاهرة تُظهر نتيجة إخفاق الإنسان في العيش الإنتاجي والمتكامل أوضح من العُصاب. وكل عُصاب هو نتيجة النزاع بين قدرات الإنسان المتأصّلة وتلك القوى التي تعترض سبيل نموها. والأعراض العُصابية، كأعراض المرض الجسدي، تعبير عن الصراع الذي يعلنه الجانب الصحيح من الشخصية ضد التأثيرات المشِلّة الموجودة ضد تفتّحها.

وعلى أية حال، فإن عدم التكامل والإنتاجية لا يفضي إلى العُصاب على الدوام. ومن حيث الواقع، إذا كانت هذه هي الحال، فعلينا أن نعدّ الأكثرية العظمى من الناس عُصابية. فما هي، إذن، الشروط الخاصة التي تؤدي إلى العاقبة العُصابية؟ ثمة بعض الشروط التي لا يمكن لي أن أذكرها إلا باختصار: على سبيل المثال، قد يكون أحد الأطفال قد استحكم فيه انكسار القلب أكثر من الآخرين، ولذلك قد يكون الصراع بين قلقه ورغائبه الإنسانية الأساسية أشد حدة وأقسى احتمالاً؛ أو قد يكون الطفل قد أظهر إحساساً بالحرية والأصالة أكبر من إحساس الشخص العادي، وهكذا أصبحت هزيمته مرفوضة منه أكثر.

ولكن بدلاً من إحصاء الشروط الأخرى التي تؤدي إلى العُصاب، أود أن أعكس السؤال وأسأل ما هي الشروط المسؤولة عن أن الكثيرين من الناس لا يصبحون عُصابيين على الرغم من الإخفاق في العيش الإنتاجي والمتكامل. ويبدو من المفيد في هذه الآونة أن أفرق بين مفهومين: مفهوم الخلل، ومفهوم العُصاب.[٧٠] فإذا أخفق شخص من الأشخاص في بلوغ النضج والعفوية والخبرة الذاتية الحقيقية، فقد يُعدّ مصاباً بخلل شديد، شريطة أن نفترض أن الحرية والعفوية هدفان موضوعيان على كل إنسان أن يبلغهما. وإذا لم تدرك مثلَ هذين الهدفين الأكثريةُ من أعضاء أي مجتمع، فإننا نتعامل مع ظاهرة **الخلل المحتذى به اجتماعياً**. فالفرد يشارك فيه الآخرين، وهو لا يشعر أنه خلل، ولا تهدد أمنه معاناة أنه مختلف، أنه مدحور، إن جاز التعبير. فما فقده من الثراء والإحساس الحقيقي بالسعادة يعوّضه الأمن الذي يشعر به في توافقه مع البشر - **كما يعرفهم**. ومن حيث الواقع،

(٧٠) إن المناقشة التالية للعُصاب مأخوذة جزئياً من بحثي

« Individual and Social Origins of Neurosis », *American Sociological Review*, IX, No. 4 (August, 1944).

فلعل خلله قد رفعته الثقافة إلى مستوى الفضيلة مما يمنحه إحساساً زائداً بالإنجاز. والمثال الذي يوضح ذلك هو الإحساس بالذنب والقلق الذي أثارته معتقدات كالفان Calvin في الناس. ويمكن أن يقال إن الشخص الذي يغمره إحساس بعجزه وعدم قيمته، وبالشك الذي لا يتوقف في مسألة هل هو ناجٍ أم محكوم بالعقاب الأبدي، والذي لا يكاد يكون قادراً على أي فرح حقيقي وقد جعل من نفسه سِنّ عجلة في آلة عليه أن يخدمها، إن شخصاً كهذا لديه، بالفعل، خلل شديد. ومع ذلك فإن هذا الخلل الشديد عينَه قد كان محتذى به ثقافياً؛ كان يُنظَر إليه على أنه قيّم على الخصوص، فكان الفرد بذلك محمياً من العُصاب الذي كان من شأنه أن يكتسبه في ثقافة يمنحه فيها الخلل إحساساً عميقاً بالقصور والعزلة.

وقد صاغ سبينوزا مشكلة الخلل المحتذى به اجتماعياً بوضوح شديد. يقول: "إن الكثيرين من الناس يتملكهم ما يتملك الفرد من التأثير باتّساق شديد. فكل حواسّه تتأثّر بقوة بالغة بشيء واحد فيعتقد أن هذا الشيء موجود ولو لم يكن موجوداً. وإذا حدث ذلك عندما يكون الشخص مستيقظاً، فيُعتقد أن الشخص مختلّ العقل ... ولكن إذا لم يفكر الشخص الجشع إلا في المال والممتلكات، ولم يفكر الطّموح إلا في الشهرة، فلن يعتقد المرء أنهما مجنونان، بل مزعجان فقط؛ ويكون لدى المرء احتقار لهما على العموم. ولكن الجشع والطموح وما إلى ذلك هي في الواقع أشكال من الجنون، برغم أن المرء لا يعتقد في العادة أنها 'مرض'."[71] لقد كُتبت هذه الكلمات قبل بضع مئات من السنين؛ ولا تزال تصحّ، على الرغم من أن الخلل قد نُمذِج ثقافياً إلى حد أنه لم يعد يُعتقد أنه محتقر أو حتى مزعج بوجه عام. وقد نصادف اليوم شخصاً يعمل ويشعر كالشخص الآلي؛ ونجد أنه لا يعيش تجربة أي شيء على أنها تجربته حقاً؛ وأنه يعيش تجربة نفسه على أنها تجربة الشخص

(71) *Ethic*, IV, Prop. 44, Schol.

الذي يعتقد أنه من المفترض أن يكونه؛ وقد حلّت عنده الابتسامات محل الضحك، والثرثرة الجوفاء محل الكلام التواصلي واليأس والكدر محل الحزن الصادق. ويمكن إنشاء عبارتين حول هذا النوع من الشخص. أحدهما أنه يعاني من خلل العفوية والفردية الذي يبدو أنه لا يُرجى شفاؤه. ويمكن أن يقال في الوقت نفسه إنه لا يختلف ماهوياً عن آلاف الآخرين الذين هم في الوضع ذاته. وبالنسبة إلى معظمهم فإن الأنموذج الثقافي الكفيل بالخلل ينقذهم من تفشّي العُصاب. وعند بعضهم لا يؤدي الأنموذج الثقافي وظيفته، ويظهر الخلل بوصفه عُصاباً حاداً إلى هذا الحدّ أو ذلك. وعدم كفاية الأنموذج الثقافي في هذه الأحوال لمنع انتشار العُصاب الظاهر هو نتيجة إما للشدة الكبرى للقوى المرَضية وإما للشدة الكبرى للقوى الصحية التي تعلن الحرب حتى ولو أن الأنموذج الثقافي من شأنه أن يسمح بأن تظل صامتة.

وليس ثمة وضع يهيئ الفرصة لملاحظة قوة القوى التي تكافح من أجل الصحة وتماسك هذه القوى أفضل من وضع المعالجة التحليلية النفسية. ومن المؤكد أن المحلل النفسي يجابَه بقوة تلك القوى التي تعمل ضد تحقيق الشخص ذاته وسعادته، ولكنه عندما يستطيع أن يفهم قوة تلك الظروف – ولاسيما منها ظروف الطفولة — التي أدت إلى شلل الإنتاجية لا يستطيع إلا أن يتأثر بأن معظم مرضاه قد تخلّوا منذ زمن طويل عن محاربة المرض ولم يدفعهم أي دافع إلى تحقيق الصحة النفسية والسعادة. وهذا الدافع هو عينه الشرط الضروري للبرء من العُصاب. وبينما تؤدي عملية التحليل النفسي إلى كسب أعمق النظر في الأجزاء المنفصلة من أحاسيس الشخص وأفكاره، فإن التبصّر العقلي ليس شرطاً كافياً للتغير. فهذا النوع من التبصر يمكّن الشخص من تبيّن الأزقة المسدودة التي هو واقع في شركها ويفهم لماذا كانت محاولاته لحل مشكلته محكومة بالإخفاق؛ ولكنه ليس إلا من أجل القوى التي تكافح في داخله من أجل الصحة النفسية والسعادة يوضح السبيل لكي تعمل وتغدو مجدية. وبالفعل، فإن مجرد التبصّر العقلي غير كاف؛ فالتبصّر المجدي علاجياً هو التبصر

التجريبي الذي لا تكون فيه لمعرفة المرء نفسه خاصّية عقلية وحسب بل كذلك خاصية عاطفية. ويعتمد مثل هذا التبصّر التجريبي على قوة كفاح الإنسان المتأصل في سبيل الصحة والسعادة.

إن مشكلة الصحة النفسية والعُصاب وثيقة الارتباط بمشكلة فلسفة الأخلاق. ويمكن أن يقال إن كل عُصاب يمثّل مشكلة أخلاقية. والإخفاق في تحقيق النضج والتكامل في الشخصية الكلية هو إخفاق أخلاقي على معناه في فلسفة الأخلاق الإنسانية. وبمعنى أشد تخصصاً فإن أحوال العُصاب الكثيرة هي تعبير عن مشكلات أخلاقية، والأعراض العُصابية تنجم عن النزاعات الأخلاقية غير المحدودة. فقد يعاني الإنسان، مثلاً، من نوبات من الدوار ليس لها سبب عضوي. وفي تبليغه للمحلل النفسي عن عَرَضه يذكر له بالمصادفة أنه يتعامل بنجاح مع بعض الصعوبات في مهنته. وهو معلّم ناجح عليه أن يعبّر عن الآراء المضادة لاقتناعاته. ولكنه يعتقد أنه قد حلّ مشكلة نجاحه، من جهة، ومشكلة المحافظة على سلامته الأخلاقية، من جهة أخرى، وهو « يثبت » لنفسه صحة هذا الاعتقاد بعدد من التبريرات المعقّدة. وهو منزعج من افتراض المحلل أن عَرَضه له علاقة بمشكلته الأخلاقية. وعلى أية حال، يُظهر التحليل اللاحق أنه مخطئ في اعتقاده، فقد كانت نوبات دواره رد فعل من ذاته الفُضلى، ومن شخصيته الأخلاقية أساساً على أنموذج الحياة الذي أرغمه على انتهاك سلامته وشلّ عفويته.

وحتى إذا بدا أن الشخص ليس مدمراً إلا للآخرين، فإنه ينتهك مبدأ الحياة في ذاته كما ينتهكه في الآخرين. وقد عُبّر عن هذا المبدأ باللغة الدينية على أساس أن الإنسان مخلوق على صورة الله، وهكذا فإن أي اعتداء على الإنسان إثم بحق الله. ولنا أن نقول في اللغة العَلمانية إن كل شيء نفعله – من خير أو شر – لإنسان آخر نفعله لأنفسنا. والقول « **لا تعامل الآخرين بما لا تريد أن يعاملوك به** » هو مبدأ

من أكثر المبادئ أساسية في فلسفة الأخلاق. ولكنه مسوَّغ بالقدر نفسه القول: **كل ما تعامل به الآخرين، عامل به نفسك أيضاً**. فللاعتداء على القوى الموجَّهة نحو الحياة في أي إنسان أصداؤه في أنفسنا بالضرورة. وإن نماءنا وسعادتنا وقوتنا قائمة على احترام هذه القوى، ولا يمكن للمرء أن يعتدي عليها في الآخرين وتظل نفسه غير متأثّرة في الوقت نفسه. واحترام المرء للحياة، حياة الآخرين وحياته، ملازمة لسيرورة الحياة ذاتها وشرط للصحة النفسية. وإلى حد ما، فإن النزعة التدميرية ضد الآخرين ظاهرة مَرَضية مشابهة للدوافع الانتحارية. وبينما قد يُفلح المرء في تجاهل دوافعه التدميرية أو تبريرها عقلياً، فإنه هو - كائنه العضوي إن جاز التعبير - لا يستطيع أن يمنع نفسه من الاستجابة والتأثّر بالأفعال التي تناقض المبدأ ذاته الذي تتعزّز به حياته وكل حياة. إننا نجد أن الشخص التدميري شقيٌّ حتى لو نجح في الوصول إلى أهداف تدميريته، التي تقوّض أساس وجوده. وعلى العكس من ذلك، فإن الشخص الصحيح لا يستطيع أن يتمالك نفسه عن الإعجاب والتأثّر بتجلّيات كرم الأخلاق والمحبة والشجاعة؛ لأن هذه هي القوى التي تعتمد عليها حياته.

ب ـــ الكبت ضد الإنتاجية

تُفضي وجهة النظر القائلة بأن الإنسان هو في أساسه تدميري وأناني إلى مفهوم يجزم بأن السلوك الأخلاقي يكمن في قمع هذه المجاهدات الشريرة التي من دأب الإنسان أن ينغمس فيها من دون أن يمارس ضبط النفس المتواصل. وعلى الإنسان، وفقاً لهذا المبدأ أن يكون كلب حراسة نفسه؛ وعليه، أولاً، أن يتبيّن أن طبيعته شريرة، وأن يستخدم، ثانياً، قوة إرادته لمحاربة نزعاته الشريرة المتأصلة. فخياره هو إما قمع الشر وإما الانغماس فيه.

ويقدّم البحث التحليلي النفسي وفرةً من المعلومات المتعلقة بطبيعة القمع، وأنواعه المتعدّدة، وعواقبها. ويمكن لنا أن نميّز بين ١- قمع العمل عن دافع شرير، ٢- قمع إدراك الدافع، ٣- المحاربة البنّاءة للدافع.

وفي النوع الأول من القمع لا يُقمع الدافع ذاته بل العمل الصادر عنه. والمثال الذي هو في صميم الموضوع هو حالة شخص ذي مجاهدات سادية من شأنه أن يكون راضياً وملتذّاً بجعل الآخرين يتألّمون أو بالسيطرة عليهم. هَبْ خوفَه من الاستهجان أو من الوصايا الأخلاقية التي قبلها قد قال له إن عليه ألا يعمل بناء على دافعه؛ ومن ثم أحجم عن مثل هذا العمل ولم يفعل ما يود أن يفعله. وعلى حين لا يستطيع المرء أن يُنكر أنه قد حقق الانتصار على نفسه، فإنه لم يتغيّر حقاً؛ فقد ظل طبعه هو نفسه وما يمكن أن نعجب به ليس إلا « قوة إرادته ». ولكن بقطع النظر تماماً عن التقويم الأخلاقي لمثل هذا السلوك، فإنه ليس مُرضياً في جدواه بوصفه وقاية للإنسان من نزعاته التدميرية. إنه سيقتضي قدراً غير عادي من قوة الإرادة أو الخوف من العقوبات الشديدة لحماية شخص كهذا من العمل وفقاً لدافعه. وبما أن كل قرار من شأنه أن يكون نتيجة معركة داخلية ضد القوى المعارضة، فإن فرص انتصار الخير ستكون غير مضمونة إذ إن هذا النمط من القمع لا يُركن إليه كثيراً من وجهة نظر مصلحة المجتمع.

ويبدو أن الطريقة الأجدى بكثير لمعالجة المجاهدات الشريرة هي إعاقتها عن أن تصير شعورية، فلا يوجد بذلك إغراء شعوري. وهذا النوع من القمع هو ما سمّاه فرويد « الكبت ». ويعني الكبت أن الدافع، على الرغم من وجوده، لا يُسمح له بدخول مجال الوعي أو سرعان ما يُزاح عنه. وباستخدام المثال التوضيحي نفسه، فإن الشخص السادي لن يكون مدركاً رغبته في التدمير أو السيطرة؛ فلا يكون ثمة إغراء أو صراع.

وكبت المجاهدات الشريرة هو ذلك النوع من القمع الذي ترتكي عليه فلسفة الأخلاق التسلّطية صراحة أو ضمناً بوصفه آمَنَ سبيل إلى الفضيلة. ولكن على حين أنه من الصحيح أن الكبت وقاية من العمل، فإنه أقل جدوى بكثير مما يعتقده المدافعون عنه.

وكبت دافع يعني إزاحته عن الوعي ولكنه لا يعني إزالته عن الوجود. وقد أكد فرويد أن الدافع المكبوت يستمر في العمل وممارسة التأثير العميق في الشخص على الرغم من أن الشخص لا يكون مدركاً له. وليس تأثير الدافع المكبوت في الشخص أقل بالضرورة منه إذا كان شعورياً؛ والاختلاف الرئيسي هو أنه لا يتمّ العمل بمقتضاه صراحة بل من تحت ستار، ولذلك فإن الشخص الذي يعمل يكون مُعفى من معرفة ما يفعل. فالشخص السادي، مثلاً، لا يكون مدركاً ساديته، وقد يكون لديه إحساس بأنه يهيمن على الناس الآخرين عن اهتمام - كما يعتقد - بما هو خير لهم أو بسبب شعوره القوي بالواجب.

ولكن كما أظهر فرويد، فإن المجاهدات المكبوتة لا ينفتح لها مجال العمل بهذه التبريرات فقط. فقد يُظهر الشخص، مثلاً، « تشكّلاً - ارتدادياً »، وهو النقيض تماماً للمجاهدة المكبوتة، يكون، مثلاً، من قبيل الإفراط في العناية أو الإفراط في اللطف. ومع ذلك فإن قدرة المجاهدة المكبوتة تكون بادية على نحو غير مباشر، وهذه ظاهرة دعاها فرويد « عودة المكبوت ». وفي هذه الحال في الشخص الذي ظهر إفراطه في العناية بوصفه تشكلاً - ارتدادياً ضد ساديته قد يستخدم هذه « الفضيلة » بالتأثير الذي كان من شأن ساديته الظاهرة أن يكون لها: سيطرةً وتسلّطاً. وفي حين يشعر أنه فاضل ومتفوق، فإن تأثيره في الآخرين يكون في جل الأحيان حتى أكثر تخريباً لأنه من الصعب أن يدافع المرء عن نفسه ضد « فضيلة » كثيرة جداً.

والنمط الثالث من الاستجابة للدوافع التدميرية مختلف كل الاختلاف عن القمع والكبت. فبينما يظل الدافع في القمع حياً ولا يُمنع إلا العمل، وبينما يكون الدافع نفسه في الكبت متراحاً عن الوعي ويجري العمل بمقتضاه (إلى حد ما) بطريقة متنكرة، فإن القوى الرافدة للحياة عند الشخص في النمط الثالث للاستجابة تحارب الدوافع التدميرية والشريرة. وكلما زاد إدراك الشخص لهذه الدوافع ازدادت قدرته على الاستجابة. ولا تشترك فيها إرادته وعقله وحسب، بل كذلك تلك القوى الانفعالية فيه التي تتحداها تدميريته. وفي الشخص السادي، مثلاً، ستُظهر هذه المحاربة لساديته لطفاً حقيقياً يصبح جزءاً من طبعه ويعفيه من مهمة أن يكون كلب حراسة نفسه ومن استخدام قوة إرادته على الدوام « لضبط النفس ». وفي هذه الاستجابة لا ينصبّ التأكيد على الإحساس بالسوء وتبكيت الضمير بل على وجود القوى الإنتاجية في داخل الإنسان واستخدامها. وهكذا، ونتيجة للنزاع بين الخير والشر، يغدو الشر نفسه مصدراً للفضيلة.

وينجم عن وجهة نظر الفلسفة الأخلاقية الإنسانية أن الخيار الأخلاقي ليس بين قمع الشر أو الانغماس فيه. فكلاهما - الكبت والانغماس - مجرد جانبين للعبودية، وليس الخيار الأخلاقي بينهما بل بين الكبت - الانغماس من جهة والإنتاجية من جهة أخرى. ليست غاية الفلسفة الأخلاقية الإنسانية كبت نوازع الشر في الإنسان (التي يغذّيها الأثر المشلّ للروح التسلّطية) بل الاستخدام الإنتاجي لإمكانيات الإنسان الأوّلية المتأصّلة. والفضيلة متناسبة مع درجة الإنتاجية التي حققها الشخص. وإذا كان المجتمع معنيّاً بجعل الناس فضلاء، فلابد أن يكون مهتماً بجعلهم إنتاجيين ومن ثم بخلق الشروط لتنمية الإنتاجية. والشرط الأول والأسبق هو أن تفتيح كل شخص وتنميته هما هدف كل النشاطات الاجتماعية والسياسية، وأن الإنسان هو القصد الوحيد والغاية، وليس وسيلة لأي أحد أو أي شيء سواه.

والتوجّه الإنتاجي هو أساس الحرية والفضيلة والسعادة. واليقظة هي ثمن الفضيلة، ولكنها ليست يقظة الحارس الذي عليه أن يتبين ويخلق شروط الإنتاجية ويتخلّص من تلك العوامل التي تعترض سبيله فتخلق بذلك الشر، الذي متى نشأ لا يمكن منعه من أن يصبح ظاهراً إلا بقوة خارجية أو داخلية.

لقد أشاعت فلسفة الأخلاق التسلّطية في نفوس الناس الفكرة التي مفادها أن بلوغ الخير يتطلّب مجهوداً هائلاً لا يفتر؛ وأن على الإنسان أن يحارب نفسه باستمرار وأن كل خطوة غير صحيحة يخطوها يمكن أن تكون كارثية. وهذا الرأي ينجم عن المقدمة المنطقية التسلّطية. فلو كان الإنسان كائناً شريراً على هذا النحو وكانت الفضيلة مجرد انتصار المرء على ذاته، لبدت المهمة عسيرة بالفعل إلى درجة مروّعة. ولكن إذا كانت الفضيلة هي نفسها الإنتاجية، فإن تحقيقها، وإن لم يكن بسيطاً، ليس تلك المهمة الشاقة العسيرة على الإطلاق. وكما أظهرنا، فإن رغبة الإنسان في الاستخدام الإنتاجي لقدراته متأصّلة فيه، وتكمن جهوده أساساً في إزالة العقبات في ذاته وفي بيئته، العقبات التي تعوقه عن مزاولة ميله. وكما أن الشخص الذي أصبح عقيماً وتدميرياً يكون بصورة متزايدة معطلاً، وعالقاً، إن جاز التعبير، في حلقة مفرغة مرذولة، فإن الشخص الذي يدرك قدراته، ويستخدمها إنتاجياً يزداد قوة وإيماناً وسعادة، ويتناقص خطر أن يكون مغترباً عن ذاته؛ وقد خلق، كما يمكن أن نقول، « حلقة فاضلة ». وليست خبرة الفرح والسعادة، كما أظهرنا، مجرد نتيجة العيش الإنتاجي بل كذلك **حافزه**. وقد ينشأ كبت عمل الشر من تأنيب الذات والحزن، ولكنه لا يوجد شيء أكثر إفضاء إلى عمل الخير بالمعنى الإنساني من تجربة الفرح والسعادة التي تصاحب أي نشاط إنتاجي. وكل زيادة في الفرح يمكن أن تُعِدّها الثقافة سوف تعمل على تربية أعضائها أكثر من كل ما يمكن أن تفعله التحذيرات من العقوبة أو المواعظ بالفضيلة.

ج ــ الطبع والحكم الأخلاقي

كثيراً ما ترتبط مشكلة الحكم الأخلاقي بمشكلة حرية الإرادة ضد الحتمية. ويذهب أحد الآراء إلى أن الإنسان محدّد كلياً بالظروف التي يستطيع أن يسيطر عليها، وأن الفكرة القائلة بأن الإنسان حر في قراراته ليست سوى وهم. والنتيجة المستخلصة من هذه المقدمة هي أن الإنسان لا يمكن أن يُحاكَم على أعماله مادام غير حر في تكوين قراراته. ويجزم الرأي العكسي بأن للإنسان مَلَكة حرية الإرادة، التي يمكن أن يمارسها بقطع النظر عن الشروط والظروف السيكولوجية أو الخارجية؛ فهو من ثم مسؤول عن أعماله ويمكن أن يُحاكَم بشأنها.

ويبدو أن العالم النفسي مرغم على تأييد الحتمية. فهو في دراسة نشوء الطبع يدرك أن الطفل يستهلّ حياته بحالة أخلاقية غير مبالية، وأن طبعه تشكّله التأثيرات الخارجية التي تكون أقوى في سنوات حياته الباكرة، وعندما لا تكون لديه معرفة ولا قدرة على تغيير الظروف التي تحدّد طبعه. وعند بلوغه السن التي يمكن أن يحاول فيها تغيير الأوضاع التي يعيش في ظلها، يتشكّل طبعه ويُعوزه آنئذ الحافز على البحث في هذه الأوضاع وعلى تغييرها، إذا كان ذلك ضرورياً. وإذا افترضنا أن الخصائص الأخلاقية للشخص موغلة الجذور في طبعه، ألا يكون صحيحاً، إذن، أنه مادام لا حرية له في تشكيل طبعه، لا يمكن أن يُحاكَم؟ أليس صحيحاً أنه كلما ركّزنا ما لدينا من التبصّر على الشروط المسؤولة عن تشكّل الطبع ودينامياته، بدا لا مناص من الرأي القائل بأنه لا يوجد شخص يمكن أن يُحاكَم أخلاقياً؟.

لعلنا نستطيع أن نتجنّب هذا الخيار بين الفهم السيكولوجي والحكم الأخلاقي بتسوية يقترحها في بعض الأحيان أتباع نظرية حرية الإرادة. إذ يؤكّد أن ثمة ظروفاً في حيوات الناس تجعل من المتعذّر عليهم ممارسة حرية إرادتهم فيسقط

بذلك الحكم الأخلاقي. وقد قبل القانون الجنائي الحديث، مثلاً، هذا الرأي و لم يعتبر الشخص المجنون مسؤولاً عن أعماله. ويذهب أنصار النظرية المعدّلة في حرية الإرادة خطوة أبعد ويعترفون أن الشخص الذي هو ليس بالمجنون بل العُصابي، الذي يكون تحت سيطرة الدوافع التي لا يستطيع أن يتحكّم فيها، يمكن كذلك ألا يحاكَم على أفعاله. ولكنهم يزعمون أن لجلّ الناس الحرية في حسن التصرّف إذا أرادوا ولذلك يجب أن يُحكَم في شأنهم أخلاقياً.

ولكن يُظهر الفحص الأدق أن هذا الرأي ليس منيعاً. فنحن ميالون إلى الاعتقاد بأننا نتصرف بحرية لأننا، كما سبق أن افترض سبينوزا، مدركون رغباتنا ولكننا لسنا مدركين تحريضاتها. ودوافعنا نتيجة مزيج معين من القوى التي تعمل في طبعنا. وفي كل مرة نكوّن قراراً يكون محدّداً بقوى الخير أو الشر التي تهيمن تباعاً. وفي بعض الناس تكون قوى معينة شديدة الفاعلية بصورة طاغية بحيث يمكن أن يتنبأ بنتيجة قراراتهم أيُّ امرئ يعرف طبعهم ومعايير قيمهم السائدة (برغم أنهم هم أنفسهم قد يكونون واهمين أنهم قد قرروا « بحرية »). وفي غيرهم قد تتعادل القوى الهدّامة والبنّاءة على نحو لا تكون قراراتهم قابلة للتنبؤ تجريبياً. وعندما نقول إن شخصاً قد تصرف على نحو مختلف نشير إلى الحالة الثانية. ولكن القول إنه استطاع أن يتصرف على نحو مختلف لا يعني إلا أننا لم نستطع أن نتنبأ بتصرفاته. إلا أن قراره يكشف أن زمرة واحدة من القوى كانت أقوى من الأخرى ومن ثم فإن قراره حتى في هذه الحالة قد حدّده طبعه. ولذلك، لو كان طبعه مختلفاً لتصرف بطريقة مختلفة، ولكن مرة أخرى وفقاً لبنية طبعه بالضبط. فليست الإرادة قدرة مجردة في الإنسان يمتلكها بقطع النظر عن طبعه. وعلى العكس، فإن الإرادة ليست إلا التعبير عن طبعه. والشخص الإنتاجي الذي يثق بعقله والقادر على محبة الآخرين ومحبة نفسه لديه الإرادة لكي يتصرف بطريقة فاضلة. والشخص غير الإنتاجي الذي أخفق في تنمية هذه الخصائص والذي هو عبد لأهوائه غير المعقولة تُعوزه الإرادة.

والرأي الذي مفاده أن طبعنا هو الذي يحدّد قراراتنا ليس جبرياً البتة. فالإنسان، بينما هو ككل الكائنات الأخرى خاضع لقوى تحدّده، هو الوحيد القادر على فهم القوى الخاضع لها وهو بفهمه يستطيع أن يقوم بدور فاعل في مصيره وأن يقوي تلك القوى التي تكافح من أجل الخير. والإنسان هو الكائن الوحيد الموهوب بالضمير. وضميره هو الصوت الذي يدعوه إلى العودة إلى ذاته، وهو يسمح له أن يعلم ما ينبغي له أن يعمل لكي يصبح ذاته، وهو يساعده على أن يظل مدركاً أهداف حياته والمعايير الضرورية لبلوغ هذه الأهداف. ولذلك نحن لسنا ضحايا الظرف الذين لا عون لهم؛ بل نحن فعلاً قادرون على تغيير القوى في داخلنا وخارجنا والتأثير فيها والتحكّم، إلى حد ما على الأقل، في الأوضاع التي تستغلّنا. ونستطيع أن نرعى ونشجع الأوضاع التي تُسفر عن الكفاح من أجل الخير وأن نكون السبب في تحقيقها. ولكن في حين أننا نملك العقل والضمير، اللذين يتيحان لنا أن نكون مشاركين نشيطين في حياتنا، فإن العقل والضمير ذاتيهما مرتبطان بطبعنا بصورة متلازمة. فإن أحرزت القوى التدميرية وغير العقلية السيطرة في طبعنا، تأثّر بذلك عقلنا وضميرنا على السواء ولم يستطيعا ممارسة وظيفتهما كما ينبغي. وبالفعل، فإنهما أَنْفَسُ قدراتنا التي مهمتنا أن ننمّيها ونستخدمها؛ ولكنهما ليسا حرين وغير محدّدَين ولا يوجدان بمعزل عن ذاتنا التي تعتمد على التجربة؛ إنهما قوتان ضمن بنية شخصيتنا الكلية، وككل جزء من بنية، تحددهما البنية في كليتها، ويحددانها.

ولو أسسنا حكمنا الأخلاقي بحق شخص من الأشخاص على القرار المتعلق بمسألة هل استطاع أم لم يستطع أن يريد بصورة مختلفة، لما أمكن إصدار أي حكم أخلاقي. كيف لنا أن نعرف، مثلاً، قوة حيوية الشخص الداخلية التي جعلت من الممكن له أن يقاوم القوى البيئية التي أثّرت فيه في طفولته وما بعدها؛ أو عدم

الحيوية التي جعلت شخصاً آخر يخضع للقوى البيئية عينها؟ كيف لنا أن نعرف أن في حياة الشخص حادثة عَرَضية من قبيل الاتصال بشخص جيد ومُحِب قد لا يكون قد أثّر في نشوءِ طبعه في أحد الاتجاهات في حين يمكن أن يكون غياب مثل هذه التجربة قد أثّر فيه في الاتجاه المعاكس؟ وبالفعل، لا نستطيع أن نعرف. وحتى إذا أسّسنا الحكم الأخلاقي على المقدمة التي مفادها أن الشخص قد أمكن له أن يتصرف على نحو مختلف، فإن العوامل التكوينية والبيئية التي تؤدي إلى نشوء طبعه متعددة ومعقدة إلى حد أنه من المحال، لكل المقاصد العملية، الوصول إلى حكم قاطع حول مسألة هل استطاع أم لم يستطع أن ينشأ على نحو مختلف. وكل ما يمكننا افتراضه هو أن الظروف كما كانت قد أدت إلى أن يكون النشوء كما جرى. وينجم عن ذلك أنه إذا كانت قدرتنا على الحكم بحق شخص من الأشخاص تعتمد على معرفة أنه استطاع أن يتصرف على نحو مختلف، فسيكون علينا نحن، بوصفنا دارسي الطبع، أن نعترف بالهزيمة فيما يتعلق بالأحكام الأخلاقية.

ومع ذلك فإن هذه النتيجة غير مسوّغة لأنها مبنية على المقدمات الزائفة وعلى التشويش المتعلق بمعنى الحكم judgment. فالحكم يعني أمرين مختلفين: الحكم بمعنى ممارسة وظيفة التأكيد أو التنبؤ العقلية. ولكن الحكم يعني كذلك امتلاك وظيفة « الحاكم » أو « القاضي » التي تشير إلى نشاط التبرئة والإدانة.

ويقوم النوع الثاني من الحكم الأخلاقي على فكرة السلطة التي تفوق الإنسان والنطق بالحكم بحقه. وهذه السلطة تتمتع بامتياز تبرئة الإنسان أو إدانته ومعاقبته. وأحكامها مطلقة، لأنها فوق الإنسان وتمتلك ما لا يمكن له أن يمتلكه من الحكمة والقوة. وحتى صورة الحاكم الذي "ينتخب"، في المجتمع الديمقراطي، والذي هو نظرياً ليس فوق إخوته البشر، تكون مشوبة بالمفهوم العتيق للإله الحاكم. وعلى الرغم من أن شخصه لا يحمل أية قدرة فوق مستوى البشر، فإن منصبه يحملها.

(وأشكال الاحترام التي تناسب الحاكم هي مخلّفات باقية من احترام السلطة التي هي فوق مستوى البشر؛ وإهانة المحكمة هي وسيلة الاتصال سيكولوجياً بالخيانة العظمى lèse-majesté.) إلا أن الكثيرين من الأشخاص الذين ليس لهم منصب الحاكم يتخذون دور الحاكم، ومستعدّون للإدانة أو التبرئة، عندما يصدرون أحكاماً أخلاقية. وكثيراً ما يتضمن موقفهم قدراً كبيراً من السادية والتدميرية. ولعله لا توجد ظاهرة تحتوي على الكثير من الأحاسيس التدميرية مثل «الحفيظة الأخلاقية»، التي تسمح بالتنفيس عن الحسد أو البغض تحت ستار الفضيلة.(٧٢) والشخص «الذي تثور حفيظته» ينال الرضى باحتقاره أحد المخلوقات ومعاملته معاملة من هو «أدنى» منه، ويكون رضاه مقترناً بإحساسه بالفوقية والصوابية.

والحكم الإنساني بالقيم الأخلاقية له الصفة المنطقية التي للحكم العقلي بوجه عام. فالمرء عند إصداره الأحكام القيمية إنما يحكم فيما هو واقع ولا يشعر المرء أنه شبيه بالإله ومتفوق ومخوَّل بأن يدين أو يغفر. والحكم بأن شخصاً من الأشخاص تدميري أو جشع أو غيور أو حسود لا يختلف عن إعراب الطبيب عن خلل وظيفي في القلب أو الرئتين. وافترضْ أن علينا أن نحكم في مرتكب جناية قتل نعلم أنه في حالة مَرَضية. فإذا استطعنا أن نعرف كل ما له علاقة بوراثته، وبيئته المبكرة والمتأخرة، فمن المرجّح جداً أن نصل إلى النتيجة التي فحواها أنه كان تحت التأثير الكامل لظرف ليست له سيطرة عليه؛ وهو في الواقع أكثر بكثير من لص ظريف، ولهذا فهو « قابل للفهم » أكثر من ذلك اللص بكثير. ولكن هذا لا يعني أنه لا ينبغي لنا أن نحكم في عمله الشرير. نستطيع أن نفهم **كيف**

(٧٢) إن كتاب أ. رانولف A. Ranulf « الحفيظة الأخلاقية والطبقة الوسطى » Moral Indignation and the Middle Class مثال رائع لتوضيح هذه المسألة. وعنوان الكتاب يمكن أن يكون صائباً لو كان « السادية والطبقة الوسطى ».

ولماذا أصبح ما هو عليه، ولكننا نستطيع كذلك أن نحكم فيما هو عليه. ونستطيع أن نفترض أننا أصبحنا مثله وعشنا في الظروف نفسها؛ ولكن بينما تمنعنا هذه الاعتبارات من أن نتّخذ دوراً شبه إلهي، فإنها لا تمنعنا من الحكم الأخلاقي. وليست مشكلة الفهم باتجاه الحكم في الطبع مختلفة عن الفهم والحكم في أي أداء بشري آخر. وإذا كان عليّ أن أحكم في قيمة زوج من الأحذية أو قيمة لوحة زيتية، فأنا أقوم بذلك وفقاً لبعض المعايير الموضوعية ذات الصلة الفعلية بالأشياء. وعلى افتراض أن الأحذية أو اللوحة الزيتية ذات قيمة رديئة، وأن أحدهم أشار إلى أن صانع الأحذية أو الرسّام قد بذل جهداً كبيراً إلا أن ظروفاً معينة جعلت من المستحيل له أن ينتج ما هو أفضل، فلن أبدّل بأية حال حكمي على الناتج. وقد أشعر بالتعاطف مع صانع الأحذية أو الرسّام أو بالشفقة عليه، وقد أشعر بأني مدفوع إلى مساعدته، ولكنني لا أستطيع أن أقول إنني لا أستطيع أن أحكم في عمله لأنني أفهم لماذا هو بالغ الرداءة.

إن أكبر مهمة للإنسان في الحياة هي أن يلد نفسه، أن يصبح ما هو بالإمكان. وأهم نتاج لجهده هو في شخصيته. وقد يستطيع المرء أن يحكم موضوعياً إلى أي حد قد نجح الشخص في مهمته، وإلى أية درجة قد حقق إمكانياته. فإذا أخفق المرء في هذه المهمة، فإنه يستطيع أن يتبيّن هذا الإخفاق ويحكم فيما هو فيه - إخفاقه الأخلاقي. وحتى إذا عرف المرء أن الاحتمالات العكسية ضد الشخص كانت ساحقة وأن أيّ امرئ سواه كان من شأنه أن يخفق أيضاً، فإن الحكم بشأنه يظل نفسه. وإذا فهم المرء تماماً كل الظروف التي جعلته كما هو، فقد يشعر بالحنوّ عليه؛ ومع ذلك فالحنوّ لا يغيّر صحة الحكم. وفهم الشخص لا يعني التغاضي؛ إنه لا يعني إلا أن المرء لا يتهمه وكأن المرء إله أو قاضٍ موضوعٌ فوقه.

٦ ـ المطلق ضد النسبي، فلسفة الأخلاق الشاملة ضد فلسفة الأخلاق الملازمة للمجتمع

نرى في بعض الأحيان أناساً شديدي التأثّر بشيء واحد، يعتقدون أنه أمامهم، على الرغم من أنه غير موجود. وإذا حدث هذا لإنسان ليس نائماً، قلنا إنه هاذٍ أو مجنون. ولا يُعتقد أن الذين يُلهبهم الحب، ولا يحلمون إلا بسيدة أو عاهرة ليل نهار أقل جنوناً، لأنهم يثيرون ضحكنا. ولكن الرجل الطماع الذي لا يفكر إلا في كسب المال، والإنسان الطموح الذي لا يفكر إلا في المجد، اللذين بالنظر إلى أنهما مؤذيان يُعدّان جديرين بالبغض، لا يُعتقد أنهما مجنونان.ولكن الأحوال التي هي من قبيل الطمع والطموح والشبق وما إلى ذلك هي في الحقيقة نوع من الجنون، على الرغم من أنها لا تُحسب بين الأمراض.

سبينوزا، « فلسفة الأخلاق »

إن الاستخدام غير النقدي لمصطلحي « المطلق » و« النسبي » قد شوّش البحث في فلسفة الأخلاق الشاملة ضد فلسفة الأخلاق النسبية كثيراً. وستجري المحاولة في هذا الفصل لتمييز معانيها الضمنية المتعددة ولمناقشة المعاني المختلفة كلاً على حدة.

يفيد المعنى الأول الذي تُستخدم به فلسفة الأخلاق « المطلقة » أن القضايا الأخلاقية صحيحة قطعياً وأبدياً ولا تسمح بإعادة النظر ولا تسوّغها. وهذا المفهوم لفلسفة الأخلاق المطلقة موجود في الأنظمة التسلّطية، وينجم منطقياً عن المقدمة التي فحواها أن معيار الصحة هو من دون ريب قدرة السلطة المتفوقة والعليمة بكل

شيء. وإنه لمن صميم ماهية هذا الادعاء بالتفوق أن السلطة لا يمكن أن تخطئ وأن أوامرها ونواهيها صحيحة أبداً. ويمكن أن نكون شديدي الإيجاز في حسمنا الفكرة بأن المعايير الأخلاقية لكي تكون صحيحة يجب أن تكون « مطلقة ». وإن هذا المفهوم القائم على المقدمة التأليهية حول وجود « مطلق » = سلطة كاملة يكون الإنسان بالمقارنة معه وبالضرورة « نسبياً » = ناقصاً قد تمّ إبطاله في كل المجالات الأخرى المتصلة بالفكر العلمي، حيث من المسلّم به عموماً أنه لا وجود لحقيقة مطلقة ولكن توجد مع ذلك قوانين ومبادئ صحيحة موضوعياً. وكما تمت الإشارة من قبل فإن العبارة العلمية أو الصحيحة عقلياً تعني أن تُستخدم قدرة العقل لكل المعلومات التي يُستدل عليها من الملاحظة من دون أن تُقمع أية معلومة استدلالية أو تُدحض كرمى لنتيجة مرغوب فيها. وتاريخ العلم هو تاريخ العبارات غير الكافية وغير الكاملة؛ وكل تبصّر جديد يجعل من الممكن الاعتراف بعدم كفاية القضايا السابقة ويقدّم نقطة انطلاق لخلق صيغة أوفى. وتاريخ الفكر هو تاريخ الاقتراب المتزايد من الحقيقة. والمعرفة العلمية ليست المعرفة المطلقة بل « الأفضل »؛ وهي تحتوي على أحسن ما يكون من الحقيقة في مرحلة تاريخية معينة. وقد أكّدت الثقافات المختلفة جوانب مختلفة من الحقيقة، وكلما ازداد اتحاد البشر ثقافياً، ازداد اندماج هذه الجوانب المختلفة في الصورة الكلية.

وثمة معنى آخر لا تكون فيه المعايير الأخلاقية مطلقة: لا مجرد أنها تخضع لإعادة النظر ككل العبارات العلمية، بل توجد أحوال تكون في صميمها غير قابلة للحل ولا تسمح بأي اختيار يمكن أن يعد الاختيار الـ « صحيح ». ويقدّم سبنسر في مناقشته فلسفة الأخلاق المطلقة ضد فلسفة الأخلاق النسبية[73] مثالاً

(73) *Principles of Ethics*, pp. 258 ff.

يوضح هذا الصراع. ويتكلم عن مزارع مستأجر يود أن يصوّت في انتخاب عــام. وهو يعلم أن مالك أرضه محافظ وأنه يجازف ويعرّض نفسه لاحتمــال الطــرد إن صوّت وفقاً لاقتناعه، الذي هو اقتناع ليبرالي. ويعتقد سپنسر أن النزاع هــو بــين الإضرار بالدولة والإضرار بأسرته، ووصل إلى نتيجة هي هنا أنه كما « في أحــوال لا تُحصى لا يستطيع أحد أن يقرر بأي مسلك من المسالك التخييرية من المحتمل أن يحدث الغلط الأقل.»[٧٤] ويبدو أن الخيار في هذه الحالة لا يعلنه سپنسر على الوجه الصحيح. فإنه سيكون ثمة نزاع أخلاقي وإن لم ينطو على المجازفة بالأسرة بل بمجرد سعادته وأمنه. ومن جهة أخرى، فليست مصلحة الدولة هي وحدها التي في خطــر بل استقامته كذلك. فما هو مجابَه به حقاً هو الاختيار بين حسن حالــه جــسدياً وكذلك (في بعض النواحي) ذهنياً من جهة، واستقامته من جهة أخرى. وأياً كــان ما يفعله فهو صائب وغلط في الوقت نفسه. وهو لا يستطيع أن يتبنى اختياراً يكون صحيحاً لأن المشكلة التي يواجهها هي في صلبها غير قابلة للحل. فهذه الأحوال من المنازعات الأخلاقية غير القابلة للحل تنشأ بالــضرورة في صــلتها بالانقــسامات الوجودية. ولكن في هذه الحال، نحن لا نعالج انقساماً وجوديــاً ملازمــاً للوضــع البشري بل انقساماً تاريخياً يمكن أن يُزال. والمزارع المستأجر يواجَه بمثل هذا النزاع الذي لا جواب عنه وما ذلك إلا لأن النظام الاجتماعي يقدّم إليه وضعاً لا يمكن أن يكون فيه حلّ مُرض. ولو تبدّلت المجموعة الاجتماعية المتألقــة لاختفــى الــنزاع الأخلاقي. ولكن مادامت هذه الأوضاع موجودة، فإن أي قرار يكوّنه يكون صائباً وغلطاً على السواء، على الرغم من أن القرار الذي يكون في صالح اســتقامته قــد يُعتقد أنه أرفع أخلاقياً من القرار الذي هو في صالح حياته.

(74) *Ibid.*, p. 267.

والمعنى الأخير والأهم الذي يُستخدم به مصطلحا فلسفة الأخلاق «المطلقة» وفلسفة الأخلاق « النسبية» هو المعنى المعبّر عنه على نحو أوفى بأنه الاختلاف بين فلسفة الأخلاق الشاملة وفلسفة الأخلاق الملازمة للمجتمع. وأنا أعني بفلسفة الأخلاق الشاملة معايير السلوك التي هدفها نموّ الإنسان وتفتّحه؛ وأعني بفلسفة الأخلاق الملازمة للمجتمع تلك المعايير الضرورية ليبقى ويؤدي وظيفتَه نوعٌ خاص من المجتمع ومن الناس الذين يعيشون فيه. ويمكن أن نجد مثالاً على مفهوم فلسفة الأخلاق الشاملة في معايير من قبيل «أحبب جارك حبك لنفسك» ولا «تقتل.» وبالفعل تُسفر الأنظمة الأخلاقية لكل الثقافات الكبيرة عن تشابه مُدهش فيما يُعدّ ضرورياً لنمو الإنسان، الذي تنبع معاييره من طبيعة الإنسان والشروط الضرورية لنموه.

وأشير بفلسفة الأخلاق « الملازمة للمجتمع » إلى تلك المعايير التي تحتوي في أية ثقافة على النواهي والأوامر غير الضرورية إلا لبقاء ذلك المجتمع وتأدية وظيفته. وهي ضرورية لبقاء أي مجتمع يخضع أعضاؤه للقواعد الأساسية لنمطه الخاص في الإنتاج ونمط حياته. فعلى الجماعة أن تتجه إلى قولبة بنية طبع أعضائها بطريقة **يريدون بها أن يفعلوا ما يجب عليهم أن يفعلوه** في الظروف القائمة. وهكذا، مثلاً، تصبح الشجاعة والمبادرة فضيلتين عند مجتمع محارب، ويصبح الصبر وتقديم يد العون فضيلتين عند مجتمع يكون التعاون الزراعي سائداً فيه. وفي المجتمع الحديث، ارتقت الصناعة إلى منزلة إحدى الفضائل العليا لأن النظام الصناعي الحديث يحتاج إلى أن يكون الدافع إلى العمل قوة من أهم قواه الإنتاجية. والخصائص التي هي في رتبة عالية في سيرورة مجتمع معين تصبح نظامها الأخلاقي. ولأي مجتمع مصلحة حيوية في أن تُطاع ضوابطه وأن تُوالى « فضائله » لأن بقاءه يعتمد على هذه الموالاة.

وبالإضافة إلى المعايير التي هي في مصلحة المجتمع في كليته، نجد معايير أخلاقية أخرى تختلف من طبقة إلى طبقة. والمثال الذي هو في هذا الصدد هو تأكيد فضيلتي التواضع والطاعة بالنسبة إلى الطبقات الدنيا وفضيلتي الطموح والعدوانية بالنسبة إلى الطبقات العليا. وكلما تثبّتت البنية الطبقية وتمأسست، كانت مجموعات المعايير المختلفة أوضح ارتباطاً بالطبقات المختلفة، وعلى سبيل المثال، المعايير بالنسبة إلى الرجال الأحرار أو الفلاحين المملوكين في ثقافة إقطاعية، أو بالنسبة إلى البيض والزنوج في جنوبي الولايات المتحدة. وفي المجتمعات الديمقراطية الحديثة حيث الفوارق الطبقية ليست جزءاً من البنية المُمَأْسَسة للمجتمع، يجري تعليم المجموعات المختلفة من المعايير جنباً إلى جنب: فمثلاً، أخلاق « العهد الجديد » والمعايير الفعالة لإجراء عمل ناجح. ووفقاً للموقع الاجتماعي والموهبة يختار كل فرد تلك المجموعة من المعايير التي يستطيع أن يستخدمها وربما وهو مستمر في تملّق المجموعة الأخرى بالبرقلة(*). واختلاف التربية في البيت والمدرسة (كما في المدارس الثانوية الوقفية الداخلية في إنجلترا وبعض المدارس الخاصة في الولايات المتحدة، مثلاً) يجنح إلى تأكيد المجموعة الخاصة من القيم التي تتوافق مع الموقع الاجتماعي للطبقة العليا من دون الإنكار المباشر للمجموعة الأخرى.

ووظيفة النظام الأخلاقي في أي مجتمع هي تعزيز حياة ذلك المجتمع الخاص. ولكن مثل هذه الفلسفة الأخلاقية الملازمة للمجتمع هي كذلك في مصلحة الفرد؛ إذ مادام المجتمع مبنياً بطريقة معينة، لا يستطيع المرء بوصفه فرداً أن يغيّرها، فإن مصلحته الذاتية الفردية مربوطة بمصلحة المجتمع. ولكن المجتمع قد يكون منظّماً بطريقة تتنازع بها المعايير الضرورية لبقائه مع المعايير الشاملة الضرورية للنمو الأكمل

(*) البَرْقَلَة: هي الكلام الذي لا يتبعه عمل. (المترجم)

لأعضائه. وهذا صحيح على وجه الخصوص في المجتمعات التي تهيمن فيها الجماعات ذات الامتياز على بقية الأعضاء أو تستغلّها. وتتنازع مصالح الجماعة ذات الامتياز مع مصالح الأكثرية، ولكن بالنظر إلى أن المجتمع يؤدي وظيفته على أساس هذه البنية الطبقية، فإن المعايير التي يفرضها أعضاء الجماعة ذات الامتياز على كل الشعب ضرورية لبقاء كل شخص مادامت بنية المجتمع لم تتغير بصورة أساسية.

ويغلب على الأيديولوجيات السائدة في مثل هذه الثقافة أن تنكر وجود أي تناقض. إنها سوف تزعم، أولاً، أن المعايير الأخلاقية لذلك المجتمع متساوية القيمة بالنسبة إلى أعضائه وتميل إلى أن تؤكد أن تلك المعايير التي تتجه إلى التشبّث بالبنية الاجتماعية القائمة هي معايير شاملة ناجمة عن ضرورات الوجود الإنساني. فكثيراً ما تجعل النهي عن السرقة، مثلاً، يظهر على أنه ناشئ عن الضرورة « الإنسانية » التي ينشأ عنها النهي عن جناية القتل تماماً. وهكذا فإن المعايير التي ليست ضرورية إلا لمصلحة بقاء نوع معين من المجتمع يُعطى لها جلال المعايير الشاملة الملازمة للوجود الإنساني والقابلة للتطبيق بصورة شاملة. ومادام نمط معين من النظام الاجتماعي لا غنى عنه تاريخياً، فلا خيار للفرد إلا أن يقبل أن المعايير الأخلاقية مُلزِمة. ولكن عندما يحافظ المجتمع على بنية تعمل ضد مصالح الأكثرية، وعندما يكون أساس التغيير موجوداً، فإن إدراك الخصيصة المشروطة اجتماعياً للمعايير ستصبح عنصراً مهماً في رفد الميول إلى تغيير النظام الاجتماعي. وهذه المحاولات يسميها ممثّلو النظام القديم غير أخلاقية. وكلهم معاً يدعون الذين يريدون السعادة لأنفسهم « أنانيين » والذين يريدون الاحتفاظ بامتيازاتهم « مسؤولين ». ومن جهة أخرى، يُمجَّد الرضوخ بوصفه فضيلة « عدم الأنانية » و« التفاني ».

وبينما تناقص النزاع بين فلسفة الأخلاق الملازمة للمجتمع وفلسفة الأخلاق الشاملة في سيرورة التطور الإنساني، فقد ظل ثمة نزاع بين نمطي فلسفة الأخلاق

مادامت البشرية لم تُفلح في بناء مجتمع تصبح فيه مصلحة « المجتمع » متواحدة مع مصلحة كل أعضائه. ومادامت هذه المرحلة لم يتمّ بلوغها في التطور الإنساني، فإن الضرورات الاجتماعية المشروطة تاريخياً تتصادم مع ضرورات الفرد الوجودية الشاملة. وإذا عاش الفرد خمسمائة أو ألف سنة، فمن الممكن ألا يوجد هذا الصدام أو على الأقل يمكن أن يتضاءل إلى حد كبير. ويمكن عندئذ أن يعيش ويحصد فرحاً ما زرعه حزناً؛ فمن الممكن لمعاناة عهد تاريخي ستحمل الثمرة في العهد القادم أن تحمل الثمرة له أيضاً. ولكن الإنسان يعيش ستين أو سبعين سنة ولن يعيش ليرى الحصاد. ومع ذلك فهو يولد كائناً فريداً، يملك في ذاته كل الإمكانيات التي من مهمة الجنس البشري أن يحققها. إن واجب دارس علم الإنسان ألا يبحث عن الحلول « المؤتلفة »، مموهاً هذا التناقض، بل أن يراه بثاقب النظر. ومهمة المفكر الأخلاقي أن يعزّز ويقوي صوت الضمير الإنساني، وأن يتبين ما هو جيد أو ما هو رديء بالنسبة إلى الإنسان، بقطع النظر عن مسألة هل هو جيد أو رديء بالنسبة إلى المجتمع في فترة معينة من تطوره. وقد يكون الفردَ الذي « يصرخ في برية »، ولكن البرية لن تتحول إلى أرض خصبة إلا إذا ظل هذا الصوت حياً ولا ينثني عن مُراده. وسوف يتضاءل التناقض بين فلسفة الأخلاق الملازمة للمجتمع وفلسفة الأخلاق الشاملة إلى الحد الذي يصبح فيه المجتمع إنسانياً حقاً، أي يُعنى بالنمو الإنساني الكامل لكل أعضائه.

الفصل الخامس

المشكلة الأخلاقية اليوم

إلى أن يصبح الفلاسفة ملوكاً، أو أن تكون لملوك هذا العالم وأمرائه روح الفلسفة وقدرها، وتجتمع العظمة السياسية والحكمة في شخص واحد، وتُرغَم الكائنات العامية التي يسعى كل منها إلى إقصاء الآخر على أن تقف جانباً، لن ترتاح المدن من شرورها، لا، ولا الجنس البشري، كما أعتقد ــ وعندئذ لن يكون إلا لدولتنا هذه إمكانية الحياة ورؤية ضوء النهار.

ــ أفلاطون، « الجمهورية »

هل توجد اليوم مشكلة أخلاقية خاصة؟ وهل المشكلة الأخلاقية هي نفسها تماماً بالنسبة إلى كل الأزمان وكل البشر؟ إنها كذلك بالفعل، ومع ذلك فلكل ثقافة مشكلات أخلاقية معينة ناشئة عن بنيتها الخاصة، بالرغم من أن هذه المشكلات الخاصة هي مجرد مظاهر لمشكلات الإنسان الأخلاقية. وإن أي مظهر خاص من هذا القبيل لا يمكن فهمه إلا في علاقته بمشكلة الإنسان الأساسية والعامة. وفي هذا الفصل الختامي أود أن أؤكد وجهاً خاصاً من المشكلة الأخلاقية العامة، من جهة لأنه حاسم من وجهة النظر السيكولوجية ومن جهة أخرى لأننا مولعون بالتملّص منها، حيث نعيش في وهم أننا قد حللنا هذه المشكلة عينها: موقف الإنسان من القوة والقدرة.

إن موقف الإنسان من القوة يضرب بجذوره في شروط وجوده. ونحن بوصفنا كائنات جسدية خاضعون للقدرة - قدرة الطبيعة وقدرة الإنسان. والقوة المادية قد تحرمنا من حريتنا وتقتلنا. وتعتمد مسألة هل نستطيع أن نقاوم أو نتغلب عليها على عوامل عَرَضية في قوتنا البدنية وقوة أسلحتنا. ومن جهة أخرى، فإن ذهننا لا يخضع مباشرة للقدرة. فالحقيقة التي فهمناها، والأفكار التي آمنا بها لا تصبح غير صحيحة بالقوة. والقوة والعقل يوجدان على مستويين مختلفين، والقوة لا تدحض الحقيقة.

هل يعني هذا أن الإنسان حر حتى ولو وُلد مصفوداً؟ هل يعني أن روح العبد يمكن أن تكون حرة مثل روح سيده، كما أكد القديس بولص ولوتر؟ إذا كان ذلك صحيحاً فمن شأنه بالفعل أن يبسّط مشكلة الوجود الإنساني تبسيطاً هائلاً. ولكن هذا الموقف يتجاهل أن الأفكار والحقيقة لا توجد خارج الإنسان وبمعزل عنه، وأن ذهن الإنسان يتأثر بجسده، وحالته الذهنية بوجوده الاجتماعي والمادي. والإنسان قادر على معرفة الحقيقة وقادر على الحب، ولكنه إذا هو - ليس جسده، بل هو في كليته ـــ هددته قوة متفوقة، وإذا صار مفتقراً إلى العون وخائفاً، فإن ذهنه يتأثر، وتصبح عملياته محرّفة ومشلّة. ولا يعتمد الأثر المشلّ للقدرة على مجرد الخوف الذي تثيره، ولكن بالقدر نفسه على الوعد الضمني - الوعد بأن الذين يمتلكون القدرة قد يحمونه ويهتمون بـــ « الضعيف » الذي يخضع لها، وأنهم يمكن أن يحرروا الإنسان من عبء الشك والمسؤولية عن نفسه بضمان النظام وبتوليج الفرد مكاناً في هذا النظام الذي يجعله يشعر بالأمان.

إن خضوع الإنسان لاتحاد الوعيد والوعد هو « سقوطه » الحقيقي. وهو بخضوعه للسلطة = الهيمنة يفقد قدرته = استطاعته. إنه يفقد قدرته على الاستفادة من تلك القدرات التي تجعله إنساناً حقاً؛ ويكفّ عقله عن العمل؛ وقد يكون ذكياً، وقد يكون قادراً على الاحتيال على الأشياء وعلى نفسه، ولكنه يصدّق أن الذين

لهم السلطة عليه يقولون الصدق. يفقد قدرته على الحب، لأن انفعالاته مرتبطة بالذين يعتمد عليهم. ويفقد شعوره الأخلاقي، لأن عجزه عن مساءلة الذين في السلطة وانتقادهم يبلّد حكمه الأخلاقي فيما يخصّ أي شخص وأي شيء. وهو فريسة الحكم الاعتباطي والخرافة لأنه عاجز عن البحث في صحة المقدّمات التي تقوم عليها هذه المعتقدات الباطلة. ولا يمكن لصوت أن يعيده إلى ذاته مادام غير قادر على الإصغاء إليها، لأنه شديد الانصراف إلى الاستماع إلى أصوات الذين لهم السلطة عليه. وبالفعل، فإن الحرية هي الشرط الضروري للسعادة وللفضيلة؛ الحرية، لا بمعنى القدرة على القيام بالاختيارات التحكمية ولا بمعنى التحرر من الضرورة، بل الحرية لتحقيق ما هو المرء إمكانياً، لإيفاء طبيعة الإنسان الحقيقية حقها وفقاً لقوانين وجوده.

وإذا كانت الحرية، التي هي القدرة على محافظة المرء على سلامته إزاء السلطة، هي الشرط الأساسي للأخلاق، ألم يحلّ الإنسان في العالم الغربي مشكلته الأخلاقية؟ أليست مشكلةً مقتصرة على الناس الذين يعيشون في دكتاتوريات تسلّطية تحرمهم من حرياتهم الشخصية والسياسية؟ وفعلاً، فإن الحرية التي يتم بلوغها في الديمقراطية الحديثة تتضمن وعداً بتطور الإنسان غائباً عن أي نوع من الدكتاتورية، بصرف النظر عن إعلاناتهم أنهم يعملون في مصلحة الإنسان. ولكنه مجرد وعد، وليس إنجازاً بعد. ونحن نحجب مشكلتنا عن أنفسنا إذا نحن ركّزنا اهتمامنا على مقارنة ثقافتنا بنماذج الحياة التي هي نفي لأفضل منجزات البشرية، فنجهل بذلك أننا انحنينا كثيراً للسلطة، لا لسلطة دكتاتور وبيروقراطية سياسية متحالفة معه، بل لسلطة السوق المجهولة، سلطة النجاح، والرأي العام، و« الفهم المشترك » - وسلطة الآلة التي غدونا خدماً لها.

إن مشكلتنا الأخلاقية هي عدم مبالاة الإنسان بنفسه. إنها تكمن أساساً في أننا قد فقدنا الإحساس بأهمية الفرد وفرادته، وأننا جعلنا أنفسنا أدوات لمقاصد

خارج ذاتنا، أننا نَخبُر أنفسنا ونعاملها على أنها سلع، وأن قدراتنا قد أصبحت مغتربة عن أنفسنا. أصبحنا أشياء وأصبح جيراننا أشياء. والنتيجة هي أننا نشعر بالعجز ونحتقر أنفسنا على عدم استطاعتنا. وبما أننا لا نثق بقدرتنا، فليس لدينا إيمان بالإنسان، ولا إيمان بأنفسنا ولا بما يمكن أن تبدعه قدراتنا. وليس لنا ضمير بالمعنى الإنساني، مادمنا لا نجرؤ على الثقة بحكمنا. نحن قطيع يعتقد أن الدرب الذي يتبعه لا بد أن يفضي إلى غاية مادمنا نرى كل شخص غيرنا على الدرب نفسه. نحن في الظلام ونحافظ على شجاعتنا لأننا نسمع كل شخص غيرنا يصفر كما نصفر.

لقد قال دوستويفسكي ذات مرة، "إذا مات الله فكل شيء مباح." وهذا، بالفعل، ما يعتقد به جُل الناس؛ وهم لا يختلفون إلا في أن بعضهم يستخلص النتيجة التي هي أن الله والكنيسة يجب أن يظلا باقيين لتثبيت النظام الأخلاقي. على حين يقبل الآخرون فكرة أن كل شيء مباح، وأنه لا وجود لمبدأ أخلاقي صحيح، وأن خدمة المصلحة الخاصة هي المبدأ التنظيمي الوحيد.

وخلافاً لذلك، تتخذ فلسفة الأخلاق الإنسانية الموقف الذي يقوم على أنه **إذا كان الإنسان حياً عرف ما هو مباح**؛ وأن يكون حياً يعني أن يكون إنتاجياً، أن يستخدم المرء قدراته لا من أجل أي قصد يفوق الإنسان، بل من أجل ذاته، وأن يفهم المرء وجوده، وأن يكون إنساناً. ومادام أي امرئ يعتقد أن مثاله وقصده خارجه، وأنه فوق الغيوم، في الماضي أو في المستقبل، فسيذهب إلى خارج نفسه ويتوخى تحقيقه حيث لا يمكن أن يوجد. وسوف يبحث عن الحلول والإجابات في كل موضع إلا الموضع الذي يمكن أن توجد فيه - في ذاته.

ويطمئننا « الواقعيون » أن مشكلة الأخلاق من مخلّفات الماضي. ويقولون لنا إن التحليل السيكولوجي أو السوسيولوجي يُسفر عن أن القيم كلها هي مجرد قيم بالنسبة إلى ثقافة معيّنة. ويقترحون أن تضمن فعاليتنا المادية وحدها مستقبلنا

الشخصي والاجتماعي. ولكن هؤلاء « الواقعيين » جاهلون ببعض الحقائق القاسية. إنهم لا يرون أن فراغ الحياة الفردية وانعدام التخطيط فيها، وأن الافتقار إلى الإنتاجية وما يتبعه من افتقار المرء إلى الإيمان بنفسه وبالبشر، إذا طالت مدته، أدى إلى الاضطرابات الانفعالية والذهنية التي من شأنها أن تعطّل قدرة الإنسان حتى على تحقيق مآربه المادية.

إن النبوءات بالهلاك المحتوم تُسمَع اليوم بتكرار متزايد. ومع أن لها الوظيفة المهمة في جذب الانتباه إلى الإمكانات الخطرة في وضعنا الحالي فإنها تخفق في أن تأخذ في الحسبان الوعد الذي يتضمنه إنجاز الإنسان في العلوم الطبيعية، وفي علم النفس، وفي الطب وفي الفن. وهذه المنجزات تصور فعلاً وجود قوى إنتاجية قوية لا تتلاءم مع صورة ثقافة تنحطّ. إن عصرنا هو عصر انتقال. والعصور الوسطى لم تنته في القرن الخامس عشر، والعهد الحديث لم يبدأ بعد ذلك مباشرة. وتتضمن النهاية والبداية سيرورة دامت أكثر من أربعمائة سنة – وهو زمن قصير فعلاً إذا قسناه على أساس تاريخي وليس على أساس فسحة العمر. إن مرحلتنا نهاية وبداية، حُبلى بالإمكانات.

وإذا أعدت الآن السؤال الذي أثرته في بداية هذا الكتاب، وهو هل لدينا مسوِّغ لأن نكون فخورين وآملين، فإن الجواب هو الإيجاب مرة أخرى، ولكن مع تقييد ينجم عما ناقشناه في الكتاب من أوله إلى آخره: ليست النتيجة الطيبة ولا الخبيثة آلية أو محتومة بقضاء وقدر. إن القرار متروك للإنسان. وهو يعتمد على قدرة الإنسان على أن يقيم وزناً لنفسه وحياته وسعادته؛ وعلى استعداده لمواجهة المشكلة الأخلاقية لنفسه ولمجتمعه. إنه يعتمد على شجاعته الكافية لأن يكون ذاته وأن يكون من أجل ذاته.



المحتويات

الصفحة

الطبعة الأولى / ٢٠٠٧

عدد الطبع ١٠٠٠ نسخة



